



الحضارة الإسلامية

بحوث ودراسات في:

الشورى

التربية

الادارة المالية

الجزء الخامس



الحضارة الاسلامية

بحوث ودراسات في :
الشورى
التربية
الادارة المالية

٩٥٦
مجم المجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية : موءسسة آل البيت
الحضارة الاسلامية / موءسسة آل البيت .ـ عمان :
موءسسة آل البيت ، ١٩٨٧ .
ج ٥
ر . أ (١٩٨٧/٤/١٧١)
١ ـ الاسلام ـ تاريخ أ ـ العنوان

(تمت الفهرسة بمعرفة مديرية المكتبات والوثائق الوطنية)

المحتويـــات

مقدمـــــــة

يقوم عمل المجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية على أساس واضح من: خطط طويلة المدى، وخطط متوسطة المدى. ويشمل كل نوع من هذه الخطط مشروعات علمية محددة، تجري فيها بحوث تتناول ميادين المعرفة التي نشأت أو ازدهرت في ظل الحضارة الاسلامية. وقد تضمنت الخطة الأولى المتوسطة المدى للمجمع الملكي أربعة مشروعات وهي:

١ ـ الشورى في الاسلام.
٢ ـ التربية العربية الاسلامية.
٣ ـ الادارة المالية في الاسلام.
٤ ـ معاملة غير المسلمين في الاسلام.

وهي موضوعات وثيقة الصلة بمجتمعنا وبتطور الحياة من حولنا، وتتجاوز الواقع التاريخي ـ على أهميته ـ الى آفاق معاصرة، وتتصدى لقضايا أساسية في الفكر الحديث، منها على سبيل المثال:

ما يمكن أن تقدمه هذه الدراسات من تصور اسلامي يعين على تفهم ما يواجهه المجتمع المسلم الحديث من مشكلات وتحديات، وكذلك ما يمكن أن يكون لهذه الموضوعات من مشاركات حضارية في وقت يدعو فيه العالم الى أنظمة دولية جديدة، في: التربية والاقتصاد والاعلام والحياة السياسية، بعد أن اتضح عجز الأنظمة القائمة وفقدت قدرتها على مواجهة تحديات العصر، وتعالت الأصوات المنادية بوجوب تغييرها. فهل نستطيع من خلال مثل هذه الدراسات أن نسهم في ابراز بديل لما هو قائم، من بين ما تزخر به حضارتنا؟ أو نستطيع ـ على الأقل ـ أن نسهم في تقديم بعض القواعد الأساسية التي يمكن أن يقوم عليها النظام البديل؟.

ان مشروعي «الشورى في الاسلام» و «معاملة غير المسلمين في الاسلام» يسعيان الى ابراز جوانب أساسية من الحياة السياسية، بما تتضمنه هذه الجوانب من أنظمة نيابية مختلفة ومدى مناسبتها لحياتنا وثقافتنا، ومن تعريف بما في الاسلام من مبادىء حقوق الانسان التي أرسى اصولها وسبق بها ما تنادي به المحافل الدولية في العصر الحديث.

أما مشروع «التربية العربية الاسلامية» فهدفه ابراز المنهج الاسلامي في التربية ليكون أساسا لفكر تربوي معاصر تبنى عليه قواعد المجتمع الاسلامي، كما يرمي الى استخلاص النموذج النفسي ـ الثقافي في التربية العربية الاسلامية.

وأما مشروع «الادارة المالية في الاسلام» فهو جزء من دراسة أوسع ترمي الى ابراز التصور الاسلامي للنظام الاقتصادي، ضمن دراسة علمية تكون أساساً لنظام اقتصادي معاصر.

وقد اتبع المجمع الملكي الأسلوب التالي في اتمام هذه البحوث:

١ ـ أنجز المجمع الملكي ـ عن طريق لجانه العلمية المتخصصة ومجلسه ومؤتمراته السنوية ـ وضع العناصر التفصيلية الفرعية لكل مشروع من هذه المشروعات.

٢ ـ ثم استكتب عدداً من العلماء المسلمين المرموقين من ذوي التخصص والمكانة المتميزة من مختلف أقطار العالم ـ بحيث يكتب كل عالم منهم في عنصر فرعي واحد أو عنصرين من عناصر المشروع الأساسي.

٣ ـ حول المجمع كل بحث ورد اليه على لجان الحكم لتقويمه وفق الأصول العلمية المتبعة في الجامعات ومراكز البحث.

وقد رأى المجمع الملكي أن ينشر بحوث الخطة الأولى المتوسطة المدى نشراً أوليا، لأنه يرى أن لهذا النوع من النشر فائدتين، أولاهما: عقد صلة جديدة بين المجمع وبين العلماء وجمهور القراء الذين سيتصلون بهذه البحوث ـ قبل تمام عناصر كل موضوع واستكمالها ـ حتى لا يطول الزمن على هؤلاء العلماء والقراء، أكثر مما طال، بين البدء بها قبل أربع سنوات وبين استيفاء انجازها بسبب تأخر بعض العلماء المستكتبين في الوفاء بما وعدوا به أو اعتذار بعضهم بعد أن ضاع وقت طويل في انتظار جوابهم. والثانية: تلقي آراء العلماء والقراء في هذه البحوث، وخاصة عددا من علماء بأعيانهم، ترسل اليهم البحوث لابداء ملاحظاتهم عليها.

أما أسلوب نشر البحوث في هذه المرحلة الأولية، فقد رأى المجمع الملكي أن يكون في مجموعات، كل مجموعة منها على صورة «نشرة أعمال» (Proceedings)، وتضم المجموعة الواحدة عدة بحوث من موضوعات متعددة، وتحمل كل نشرة رقماً متسلسلا.

ولدى اكتمال بحوث أحد موضوعات الخطة الأولى المتوسطة المدى ـ بعناصره المختلفة ـ تصدر بحوث هذا الموضوع في طبعة نهائية في مجلد أو عدة مجلدات، تضم

البحوث والتعليقات التي وردت عليها.

والله نسأل أن يحقق هذا العمل النفع للمسلمين في مختلف ديار الاسلام، انه خير مسؤول وخير مجيب.

(ناصر الدين الأسد)
رئيس المجمع الملكي



البحث الأول:

تاريخ التعليم الاسلامي في غرب افريقية قبل الاستعمار

الدكتور مهدي رزق الله أحمد



تاريخ التعليم الاسلامي في غرب افريقية قبل الاستعمار*

الدكتور مهدي رزق الله أحمد

أماكن التعليم:

المبحث الأول: المسجد:

يعتبر المسجد أول معهد في تاريخ التعليم الاسلامي منذ انبثاق فجر الاسلام[1]. وظل يقوم بدوره هذا منذ ذلك الزمان الى يومنا هذا على الرغم من وجود ما يعرف بالمدرسة منذ القرن الرابع الهجري. ولم يكن في البداية معهدا تعليميا فحسب، بل كان الى جانب ذلك مكانا للعبادة، ودارا للقضاء وساحة تجيش منها الجيوش، ومكانا لاستقبال الضيوف الرسميين كالسفراء والوفود[2].

ولم يبق المسجد مقتصرا على الوعظ والارشاد والتربية والتهذيب وتعليم المواد الدينية البحتة، بل أخذت المواد العلمية الأخرى تأخذ طريقها الى المسجد، كالمدارسات اللغوية والفلسفية والتاريخية.

لقد أدت المساجد رسالتها التعليمية والثقافية خير أداء، وكانت النواة الأولى للتعليم الجامعي في الاسلام. وكانت المكتبات الملحقة بها تضم عددا كبيرا من الكتب في مختلف العلوم والفنون التي كانت توقف في العادة على المساجد حتى لا تبددها الأيدي. وقد شاركت شعوب غربي افريقية أيضا في هذه السمة البارزة[3].

وكانت المساجد خير أمكنة انتشرت منها بحوث وتآليف العلماء والفقهاء والأدباء. وعندما ظهرت المدارس في القرن الرابع الهجري لم تختلف عن المسجد من حيث الشكل والمضمون، اذ أستخدمت لنفس أغراض المسجد فأقيمت فيها الصلاة ومجالس القضاء بجانب غرضها الرئيسي وهو تدريسس الفقه وفق واحد أو أكثر من المذاهب السنية الأربعة المشهورة والحديث الشريف والقرآن الكريم وفي بعضها كان يدرس الطب مع الفقه والعلوم العقلية واللسانية الأخرى[4].

ان من أبرز خصائص انتشار الاسلامي في العالم هو ملازمة المسجد لهذا الانتشار، وبذلك انتشر التعليم المسجدي كأول خطوة يقوم بها أنصار الدعوة الاسلامية. وهذا ما حدث بالفعل في تاريخ التعليم الاسلامي في غربي افريقية.

ففي دولة غانة القديمة، وقبل دخول المرابطين فيها واسقاطها أشار البكري الى وجود اثنى عشر مسجدا في المدينة الاسلامية[٥] فيها الفقهاء وحملة العلم، وحتى في مدينة الملك الوثنية المعروفة بـ «الغابة» وجد مسجد يلتقي فيه الملك بوفود المسلمين[٦].

ان وجود فقهاء وحملة علم في مثل هذه المساجد دليل واضح على قدم تاريخ التعليم الاسلامي المسجدي في هذه البلاد[٧]، حتى استوى على سوقه فيما بعد القرن الرابع عشر الميلادي، وظهر الانتاج العلمي لهؤلاء الفقهاء في مناطق متفرقة من بلدان غربي افريقية.

ومن أشهر المساجد التي قامت بدور تعليمي بارز في غربي افريقية في هذه الحقبة التاريخية: مسجد سنكرى بتنبكت[٨] والمسجد الجامع بتنكبت، المسجد الجامع بجني[٩] ومساجد جاو عاصمة دولة سنغى[١٠] التي سبقت مساجد تنبكت في دورها التعليمي[١١]، ومسجد هيب (Habe) بكاتسينا[١٢] والذي بني على طراز مساجد سنغى وجنى في الحارة المسماة بأنتارا والمساجد الجامعة بكانو[١٣] ومدن الهوسا الأخرى[١٤]، والمساجد الجامعة ببرنو[١٥] مثل مساجد غسرغمو ـ عاصمة برنو ـ المشهورة، وهي مسجد غريبايا ومسجد تالس ومسجد أيامو ومسجد ديامو. وكان يضم كل مسجد من هذه المساجد البرنوية الأربعة اثنى عشر ألفاً من المصلين كل جمعة[١٦].

وقد خرَجت هذه المعاهد علماء أفذاذاً أناروا الطريق أمام مواطنيهم وقاموا بدور هام في إرساء قواعد الحضارة الاسلامية في غربي افريقية.

وكما كان المسجد في المشرق والمغرب الاسلاميين على السواء مكانا للاجتماعات العامة في الأمور الخطيرة، فقد كان كذلك في غربي افريقية والدليل على ذلك الاجتماع الذي عقده كبراء مدينة تنبكت بمسجد سنكرى للتشاور في أمر الغزو المراكشي لمدينتهم ودولتهم في نهاية القرن السادس عشر[١٧] ولقاء اسكى[١٨] داوود (١٥٤٩ـ١٥٨٢م) مع العلماء والأعيان في المسجد الجامع بتنبكت بعد عودته من احدى غزواته[١٩].

التعليم المسجدي:

لقد كانت تنبكت منذ أول نشأتها مدينة اسلامية، وكما يقول السعدي[٢٠] «ما دنستها عبادة الأوثان، ولا سجد على أديمها قط لغير الرحمن، مأوى العلماء والعابدين، ومألف الأولياء والزاهدين». وذلك لأن توارق مغشرن الذين أنشأوها في أواخر القرن الخامس الهجري كانوا مسلمين وكانت تمر عليها منذ ذلك الحين قوافل التجار المسلمين؛ ثم أقام فيها التجار من كل مكان، وتبعهم العلماء والفقهاء، وتتابع العمران الى أن أضحت أعظم مدينة اسلامية في غربي افريقية، وأعرق مركز ثقافي وتجاري، وأشهر مركز تعليمي اسلامي

فيها.

كان بهذه المدينة العتيقة عدة مساجد، منها ثلاثة مساجد هامة ـ كما ذكرنا ـ كانت بمثابة جامعاتها ومعاهدها التعليمية. وتلك المساجد الثلاثة المعهدية الهامة هي: الجامع الكبير، ومسجد سنكرى ومسجد سيدي يحيى. وما تزال هذه المساجد الثلاثة حتى اليوم من آثار تنبكت الاسلامية[٢١] وكان دورها التعليمي مثل أدوار مساجد القاهرة الكبرى: مسجد عمرو بن العاص ومسجد أحمد بن طولون والجامع الأزهر. وسنعرض فيما يلي لأهم ما يتعلق بهذه المساجد التعليمية.

أ ـ المسجد الجامع الكبير:

يعتبر هذا المسجد الجامع من أقدم وأكبر مساجد تنبكت. ولا يعرف على وجه التحديد تاريخ التشييد الأول له. بيد أن المعروف أنه كان هناك مسجد أقيم على موقعه في القرن الثالث عشر الميلادي. وعندما تطرق السعدي[٢٢] لعمارة مدينة تنبكت لم يحدد لنا تاريخا ولو تقريبيا ـ عن بناء أول مسجد بهذه المدينة بل اكتفى بقوله: «ثم بنوا المسجد الجامع على حسب الامكان ثم مسجد سنكرى كذلك..» وعلى ضوء نص السعدي المذكور يمكننا أن نقرر بأن بناء هذا المسجد الجامع قد تم لأول مرة في مطلع القرن السادس الهجري (١٢م)، على وجه التقريب، لأن المسلمين جروا على عادة بناء المساجد الجامعة متى ما استقر بهم المقام في أي مكان ولو وسط المجتمعات الكافرة ففي نص آخر للسعدي[٢٣] يقول: «أما الجامع الكبير فالسلطان الحاج موسى (١٣٠٧ـ١٣٣٢م) صاحب ملى هو الذي بناه وصومعتها على خمسة صفوف..» ويبدو لنا أن هذا هو البناء الثاني. والذي يدعونا للقول بهذا هو أن عمارة المدينة قد بدأت في نهاية القرن الخامس الهجري (١١م) وأن ولاية منسا موسى، سلطان مالي، كانت في مطلع القرن الثامن الهجري (١٤م). ويستبعد أن تظل مدينة اسلامية بدون مسجد جامع طوال هذه الفترة وهي أكثر من قرنين..

أما تاريخ تجديد بناء هذا المسجد الجامع على يد السلطان منسا موسى المالي فقد كان بعد عودته من حجته المشهورة سنة ٧٢٤هـ/١٣٢٤م[٢٤]. والذي يحفزنا لهذا القول هو أن ضم هذه المدينة الى دولة مالي الاسلامية كان بعد قدوم هذا العاهل المالي من الحج[٢٥] ومن المرجح أن الذي قام ببناء هذا المسجد هو المهندس الشاعر الأندلسي أبو اسحاق ابراهيم الساحلي، المعروف عند البعض بـ «الطويجن» والذي قدم مع منسا موسى من المشرق عند عودته من الحج[٢٦]. ودليل ترجيحنا هو أن الساحلي قام ببناء عدة عمائر في دولة مالي منها القصر الأميري[٢٧] ودار السلطنة.

ولقد خضع هذا المسجد الجامع الى عدة اصلاحات خلال تاريخه الطويل من قبل ولاة الأمور في تلك البلاد[٢٨].

ب ـ مسجدسَنْكُرَى:[٢٩]

لم يبين لنا السعدي وكعت تاريخا محددا لبناء هذا المسجد بل ان النصوص الواردة في هذا الخصوص مضطربة. فصاحب الفتاش في ترجمته للقاضي العاقب، يقول: «وفي سنة تسع وثمانين وتسعمائة شرع في بناء مسجد سنكرى»[٣٠].

والمتأمل في هذا النص وحده يفهم أن بناء هذا المسجد قد تم على يدي القاضي العاقب، ولكن هذا المفهوم لا يستقيم مع مفهوم بعض النصوص للسعدي جاء في أولها: (وأما مسجد سنكرى فقد بنته امرأة، واحدة اغلالية ذات مال كثير.. ولكن لم نجد لبنائها تاريخا)[٣١] وثانيهما يلقي ضوءاً على نص الفتاش المذكور آنفا، ويشير صراحة الى أن القاضي العاقب كان مجدداً لبناء مسجد سنكرى، ولم يكن المشيّد الأول. وهو قوله «وفي يوم الخميس ثاني عشر من المحرم سنة ست وثمانين بعد تسعمائة شرع القاضي العاقب في تجديد بناء مسجد سنكرى»[٣٢]. وثالثهما يزيد الأمر ايضاحاً ويفيد بقدم مسجد سنكرى وبأنه شيد بعد المسجد الجامع. وان تكامل البناء عامة كان في أواسط القرن العاشر الهجري، وفي عهد السلطان داوود، يقول البعض «ثم بنو المسجد الجامع على حسب الامكان ثم مسجد سنكرى كذلك.. والبنيان ما ثبتت عمارته الا في أواخر القرن التاسع في مدة آسكيا داوود»[٣٣].

وفي ضوء نصوص السعدي نرى أن بناء هذا المسجد لأول مرة كان قبل عهد القاضي العاقب وعلى يد امرأة ثرية.. ثم كان تجديده على يد القاضي العاقب في عهد السلطان داوود.

أما فيما يتعلق بالاسم «سنكرى» فمن الملاحظ على ضوء معلومات السعدي[٣٤] أنه أطلق على حي من أحياء تنبكت، كان به المسجد الذي عرف بهذا الاسم ـ مسجد سنكرى.

جـ ـ مسجد سيدي يحيى التادلسي:

شيده محمد نقى، من قبيلة أجر الصنهاجية وحاكم تنبكت من قبل سلطان التوارق آنذاك، السلطان آكل[٣٥] ولا نعرف تاريخا محدداً لانشاء هذا المسجد، ولكن من المحتمل أن يكون قد شيد في حوالي منتصف القرن التاسع الهجري (١٥م) لأن فترة حكم التوارق لهذه المدينة نحو أربعين عاما (٨٣٧هـ ـ ٨٧٦هـ/ نحو ١٤٣٣ـ١٤٧١م)[٣٦] وظل الحكام يجددونه بين فترة وأخرى[٣٧].

ولقد وصف الرحالة كابيه هذا المسجد حينما مر بتنبكت سنة ١٨٢٨م[٣٨]. لم تكن تنبكت تضم هذه المساجد العلمية الثلاثة المشهورة فقط - كما ذكرنا - بل ضمت مساجد أخرى لم تصل الى شهرة ومكانة هذه الثلاثة. فقد ذكر لنا السعدي[٣٩] بأنه في سنة خمس وثمانين وتسعمائة، جدد القاضي العاقب بناء المسجد الذي في سوق تنبكت. وذكر القاضي كعت[٤٠] ما يفيد ذلك. وهناك مسجد رابع عرف بـ «مسجد خالد» كان قائما عندما دخل جودر قائد الجيش المراكشي مدينة تنبكت[٤١] وهناك مسجد خامس هو «مسجد القصبة»[٤٢] وهناك مسجد سادس هو مسجد التواتيين[٤٣] ومسجد سابع هو «مسجد الهناء» الذي بناه المراكشيون في تنبكت سنة ١٠٣١هـ/١٦٢١م[٤٤] والمسجد الثامن هو مسجد كبر[٤٥] ومسجد تاسع هو مسجد تندرم..[٤٦] وغير ذلك من المساجد الصغيرة، لقد أهمل المؤرخون المحدثون ذكر هذه المساجد التي كانت منبثة كالنجوم لتضيء شموع الحضارة الاسلامية في مدينة تنبكت خاصة، وغربي افريقية عامة مؤدية رسالتها كاملة بجانب تلك الأقمار الثلاثة.

لقد كانت هذه المساجد الثلاثة بصفة خاصة معاهد تعليمية كبرى ومراكز ثقافية وتربوية هامة، مثل الأزهر ووصفائه من المساجد الكبرى الأخرى[٤٧] فالمرحلة العليا من التعليم في هذه المساجد يشبه ما كان بالأزهر قديما وما هو كائن اليوم، اذ أن حلقات الدراسة ما زالت تعقد في الجامع الأزهر وينتظم فيها طلاب معهد الدراسات الاسلامية الذين يمنحون شهادة الاجازة العالية (الليسانس) تماماً كزملائهم الذين يتخرجون في كليات جامعة الأزهر المختلفة.

هذا النوع من التعليم المسجدي يسميه البعض بالجامعات العامة لانعدام فكرة التخصص الدقيق بها. وهو تعليم اسلامي أصيل وضعت بذرته الدعوة الاسلامية ونما تحت ظلالها وفي أحضانها.

ولأهمية دور معاهد غربي افريقية الاسلامية، نلاحظ أن بعض المؤرخين[٤٨] يطلق عليها اسم الجامعات تقديرا لدورها الحضاري في هذه المنطقة، وهناك من أطلق على مدرسيها لقب «دكاترة»[٤٩].

لقد حققت هذه المساجد أهدافها التعليمية والتربوية والثقافية تماما كما حدث في البلاد الاسلامية في المشرق والمغرب. فقد تخرج فيها قضاة وعلماء ومؤرخون وأدباء أمثال أسرة كعت والقاضي العاقب وعلماء أسرة أقيت والمؤرخ السعدي والمؤرخ أحمد بابا التنبكتي والمؤرخ القاضي محمود كعت، مما لا حصر لهم ولا مجال لذكرهم هنا[٥٠].

التعليم المسجدي في جنى:

ان أشهر معاهد جنى التعليمية هو مسجدها الجامع الذي بناه السلطان كنبر عندما أشهر اسلامه في القرن السادس الهجري (١٢م)[٥١].

ومهما اختلفت الروايات حول المهندس الذي بنى مسجد جنى، ومتى كان ذلك، فالذي يهمنا هنا هو أن هذا المسجد أصبح مركزا ومعهدا للدراسات الاسلامية[٥٢] وكان مثالا مصغرا لمعاهد تنبكت الكبرى.

التعليم المسجدي في بلاد الهوسا:

تشير الروايات المبثوثة في مصادر تاريخ الاسلام بغربي افريقية بصفة عامة وبلاد الهوسا بصفة خاصة الى اهتمام سلاطين الهوسا ببناء المساجد لتكون دوراً للعبادة ومراكز للتعليم الاسلامي. فهناك اشارة في حولية كانو[٥٣] الى أن سلطانها الحادي عشر - علي ياجي - قد بنى مسجداً تحت الشجرة المقدسة من جهة الشرق. واشارة[٥٤] الى أن السلطان الكانوي العشرين (٨٦٧ـ٩٠٤هـ) (١٤٦٣/١٤٩٩م) محمد رمفا أمر العالم عبدالرحمن زيتي ببناء مسجد جامع للصلاة والدراسة.

وازداد عدد المساجد والمراكز التعليمية في كانو عندما طلب الشيخ عبدالسلام[٥٥] من السلطان الكانوي الثاني والعشرين محمد كيسوكي بن عبدالله بن محمد رمفا (٩١٤ـ٩٧٢هـ) (١٥٠٩/١٥٦٥م) أن يبني مسجداً جامعاً آخر. فوافق السلطان على هذا الطلب[٥٦].

وقامت مساجد بلاد الهوسا بدورها التعليمي الى جانب المعاهد المنفصلة عن المساجد.

ويكفي مساجد الهوسا شرفاً ان تخرج فيها علماء أمثال الشيخ عثمان بن فودى وأخيه عبدالله وابنه محمد بللو وغيرهم مما لا حصر له، بل ان مؤلفات الشيخ عثمان تجاوزت المائة مؤلف[٥٧]..

التعليم المسجدي في بلاد البرنو:

كانت بلاد البرنو كغيرها من بلاد غربي افريقية تعج بالعلماء والأدباء الذين تخرجوا في مساجدها الكبرى. وكان اهتمام الحكام ببناء المساجد عظيما.

فقد شيد الماي[٥٨] انجالما دوكو[٥٩] (١١٩٤ـ١٢٢١م) مسجدا جميلا، يعتبر من

معاهد التعليم الأولى في بلاد البرنو.

وشيد الماي ادريس علومه ـ أشهر سلاطين البرنو في النصف الثاني من القرن ١٦م ـ مسجداً في بلدة أكمو[٦٠].

وبعد هذه الفترة، وفي سنة ١٠٦٩هـ/١٦٥٨م، تتحدث وثيقة هامة[٦١] كتبها صالح بن المعلم اشاركو، عن تطور كبير في مجال التوسع في بناء المساجد والتعليم الاسلامي في بلاد البرنو.

يذكر صالح أن العاصمة البرنوية ضمت أربعة مساجد جامعة كبرى، ويحضر الصلاة في كل مسجد اثنا عشر ألفا من المصلين[٦٢]. وتخرج في مساجد برنو علماء أفذاذ أمثال الشيخ محمد الأمين بن محمد الكانمي، صاحب المراسلات العلمية الفقهية الشهيرة مع الامام محمد بللو في أمر الجهاد[٦٣]. ولا يقل اثره في بلاد كانم ـ برنو عن أثر الشيخ عثمان ابن فودى في بلاد الهوسا.

المبحث الثاني: الكتاب:

لم يكن الكتاب في الغالب داراً متعددة الغرف كما هو الحال اليوم في دور الحضانة أو رياض الأطفال أو المدارس الابتدائية، وانما هي غرفة متسعة أو ضيقة أو غرفتان على الأكثر متواضعة الأثاث تتسع لعدد الأطفال الذين يشرف عليهم المعلم أو النقيب[٦٤].

وكانت مدة بقاء الطفل في الكتاب خمسة أعوام أو ستة على الأكثر وتكون على الغالب ابتداء من السنة الخامسة أو السادسة من عمره الى السنة العاشرة أو الحادية عشرة. يحفظ الطفل خلالها القرآن الكريم كله أو بعضه عن ظهر قلب أو رواية واتقانا. ويتقن فن الكتابة والخط، ويلم بمبادىء العربية والحساب[٦٥]. ويعلم رواية الشعر الخالي من العشق وأهله[٦٦].

ان الذي ذكرناه هو المنهاج العام ولكن اختلافا جزئيا كان يحدث تبعا لاختلاف البلدان. وقد أوضح ابن خلدون[٦٧] ذلك في فصل خاص من المقدمة بعنوان «تعليم الولدان واختلاف مذاهب الامصار الاسلامية في طرقه» ومما جاء فيه «وصار القرآن أصل التعليم الذي ينبني عليه ما يحصل بعض الملكات، واختلفت طرقهم في تعليم القرآن للولدان، فأما أهل الغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط مع العناية برسمه، واختلاف حملة القرآن فيه، ولا يخلطون ذلك بسواه في مجالس تعليمهم، لا من حديث ولا من فقه ولا من شعر، ولا من كلام العرب.

وأما أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن والكتاب من حيث هو، وهذا الذي يراعونه في التعليم، فلا يقتصرون على القرآن، بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر والترسل، واخذهم بقوانين العربية وتجويد الخط، ولا تختص عنايتهم في التعليم بالقرآن دون هذه، بل عنايتهم فيه بالخط أكثر من جميعها.

وأما أهل افريقية[68] فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب، ومدارسة قوانين العلوم (الدينية) وتلقين بعض مسائلها، الا أن عنايتهم بالقرآن، واستظهار الولدان اياه، ووقوفهم مع اختلاف رواياته وقراءاته أكثر، وعنايتهم بالخط تبع لذلك. «وأما أهل الشرق فيخلطون في التعليم كذلك..»

أما أهل غربي افريقية، فقد جرت العادة أن تقتصر الدراسة عندهم على حفظ القرآن وتلاوته وتعلم القراءة والكتابة الى جانب معرفة فروض الدين من عقائد وعبادات[69].

وعلى ضوء ما ذكرنا من أهداف عامة للكتاب فسوف نحاول أن نتلمس طريقنا لمعرفة نوع الكتاتيب التي ظهرت في غربي افريقية.

يذكر صاحب الفتاش[70] أنه كانت بتنبكت «ماية وخمسون أو ثمانون مكتبا»[71] لتعليم الصبيان القرآن ويلاحظ أن المؤلف يسميها أحيانا مدارس معلمي الصبيان[72] وأما السعدي[73] فقد سماها محضرا، وهو الاسم الشائع في موريتانيا وغربي افريقية حتى اليوم وكان شائعا في المغرب وبلاد الشام قديما[74].

لقد دخل هذا النوع من المعاهد التعليمية الى بلاد الهوسا مع دخول الاسلام فيها، وان كنا نلاحظ أن الباحث النيجيري الآلوري[75] يستخدم تعبير «المدارس القرآنية» عندما تكلم عن التعليم في نيجيريا، قائلا: «أما القراءة والكتابة فكانتا تعلمان مع القرآن في المدارس القرآنية التي يرتادها أطفال المسلمين ليدرسوا كلام ربهم وليستظهروه الى جانب ما يضيفون اليه من معرفة فروض الدين الاسلامي من عقائد وعبادات. ثم يندمج من شاء منهم بعد ذلك في ميدان الحياة الصناعي أو التجاري، وهم الأكثرون أو يلتحق من شاء منهم بمدارس العلوم ليتنور بالثقافة الاسلامية التي تعتمد على تفسير القرآن والحديث والفلسفة والعقائد التوحيدية ...الخ».

ولكن الباحث النيجيري علي بن أبي بكر[76] فانه يقسم مدارس تعليم القرآن نفسها الى نوعين، الأول هو الذي يتعلم فيه الصبيان قراءة القرآن فقط من غير حفظ، والثاني هو الذي يحفظون فيه القرآن ويسمى النوع الأول «الكتاتيب»[77]. وان الطفل أو الطفلة

يلتحق بالنوع الأول عندما يبلغ أو تبلغ من العمر خمس سنوات، ويطلق عليها في العرف المحلي «مدرسة اللوح» لأن الصبيان يتعلمون فيها قراءة القرآن وهو مكتوب على الألواح.

وهذا النوع من المدارس القرآنية لا حصر له[٧٨]. أما النوع الثاني فعدده قليل بالنسبة الى كتاتيب النوع الأول.

أما من حيث عدد التلاميذ الصغار في المكتب فلربما كانت متفاوتة، والحالة الوحيدة التي وقفنا عليها وورد فيها احصاء لتلاميذ الكتاب، هي الرواية التي جاءت في الفتاش[٧٩] من أن تلاميذ مكتب المعلم «تكريا» كانوا مائة وثلاثة وعشرين تلميذاً.

المبحث الثالث: منازل العلماء والشيوخ:

ان منزل العالم أو الشيخ هو الامتداد الطبيعي لحلقته التي يعقدها في المسجد أو في أي مكان آخر. فالسعدي[٨٠] - في ترجمته لمحمد بن محمود الونكري التنبكتي المعروف بـ «بغيعُ» (المتوفى سنة ١٠٠٠هـ/١٥٩٣م) يعطينا نموذجا لعالم تنقل في تدريسه بين المسجد والمنزل وأماكن أخرى، حين قال عنه: «لازم الاقراء... يقرىء من صلاة الصبح أول وقته الى الضحى الكبير دروساً مختلفة، ثم يقوم لبيته ويصلي الضحى مدة، وربما مشى للقاضي في أمر الناس بعدها، أو يصلح بين الناس، ثم يقرىء في بيته وقت الزوال، ويصلي الظهر بالناس، ويدرس الى العصر، ثم يصليها ويخرج لموضع آخر يدرس للاصفرار أو قربه. وبعد المغرب يدرس في الجامع الى العشاء ويرجع لبيته». وهناك من العلماء من يطلب من عالم آخر أن يدرس لأبنائه في منزله، وهو اشبه بالتدريس الخاص[٨١].

بل هناك من السلاطين من يذهب الى الشيخ في منزله ليتلقى عنه العلوم، ومن أولئك السلطان أبو بكر كادي بن رمفا، السلطان الخامس والعشرون في سلسلة سلاطين كانو (٩٧٣-٩٨٠هـ/١٥٦٥-١٥٧٣م). فقد كان يذهب لدراسة كتاب الشفا - للقاضي عياض - في بيت[٨٢] شيخه.

ومن الملاحظ في التعليم عامة أنه اذا كان في الأسرة علماء فانهم يقومون بتدريس أقاربهم في منازلهم. ومن الذين تتلمذوا على اقاربهم وفي منازلهم، القاضي محمد بن أحمد التاذختي (ت حوالي سنة ٩٣٦هـ/١٥٥٥م)، الذي قرأ على جده الفقيه الحاج أحمد بن عمر وخاله علي[٨٣]، وعبدالله بن محمد بن فودى الذي تتلمذ على أخيه عثمان وغيره من

الأقارب[٨٤]، وعثمان بن فودى نفسه تلقى تعليمه أولا على أيدي أقاربه ابتداء من والده محمد بن فودى[٨٥].

المبحث الرابع: قصور الحكام:

لم يكن كل طالب علم يذهب الى المسجد أو غيره من دور العلم. فهناك من الناس من جعل لنفسه المعلمين الذين يقومون بتعليمه في قصره. فقد رأينا الشيخ محمد بن ماني، الذي اقترن اسمه بدخول الاسلام الى بلاد البرنو في القرن الخامس الهجري (١١م) يقوم بتدريس سلاطين هذه المملكة. ومن الذين تتلمذوا عليه في قصورهم السلطان أومي جلمى (١٠٨٦ـ١٠٩٦م)[٨٦] وكذلك الشأن بالنسبة للعالم الفقيه الامام عبدالله دلى بن بكورو الذي درس ما يرادو ابن سالما ابن السلطان نجالما دوكو، درسه مائة وخمسين كتاباً[٨٧].

وكان سلاطين البرنو يقيمون المساجد داخل قصورهم للتعليم والصلاة، ولا يجدون فرصة لاستجلاب مشاهير العلماء الا استغلوها ليستفيدوا من علمهم مع أهل قصورهم[٨٨].

ومن هذه النماذج القصة التي تروى عن العالم عمر بن عثمان (ماسباراما) والسلطان البرنوي آنذاك علي بن الحاج ١٦٤٥ـ١٦٨٢م. وخلاصتها أن السلطان قد سمع بعلم هذا الفقيه فأرسل في طلبه من بلدته وجعله اماما لمسجد قصره ليصلي مع أهله وراءه وليعلمهم أحكام الدين[٨٩].

لقد كان قصر هذا السلطان منتدى علميا كبيرا يجتمع فيه العلماء والأئمة ليعقدوا مناقشات في حضرته تتعلق بالمسائل التي يريد فهمها في الشريعة الاسلامية[٩٠].

المبحث الخامس: المدارس ودور العلم الأخرى:

لقد ظهرت المدارس في غربي افريقية، وبصفة خاصة في بلاد الهوسا، ولكن في فترة متأخرة، حوالي نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، اذ اتخذ لها مبان منفصلة عن المسجد وعرفت بالمعاهد العلمية.

لقد كان السلطان ابو بكر الكانوي أول من شيد مدرسة لتعليم القرآن بصفة خاصة، وعرفت بـ «غورون بوغاشي[٩١]». وحافظ السلاطين من بعده على هذه المدرسة التي انشأها لأبنائه، فقد جددها السلطان الخامس والثلاثون من سلاطين كانو، باوا بن محمد كوكونا (١٠٧١ـ١٠٨١هـ/١٦٦٠ـ١٦٧٠م)[٩٢].

لم يكتف السلطان باوا بتجديد مدرسة ابي بكر، بل بنى هو ايضا مدرسة أخرى عرفت بـ «بوغاشي كسكي»[٩٣].

وفي مطلع القرن التاسع عشر أخذت تتضح معالم المعاهد التعليمية في كانو أكثر من ذي قبل. فقد أنشا الشيخ عمر بن مختار معهدا للتعليم الاسلامي في سنة ١٨١٧م عندما قدم الى كانو، ويعرف بمعهد كيرا[٩٤]. وأم هذا المعهد الطلاب من معظم امارات الهوسا[٩٥].

لم يكن معهد كيرا هو المعهد الوحيد الذي شيِّد في كانو، بل تلته معاهد تعليمية أخرى، خاصة في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، مثل معهد النائب ومعهد مدابو ومعهد الحاج ناصر ومعهد ترومارا ومعهد أبي محمد عبدالله بن جبريل[٩٦]. وفي عهد الشيخ عثمان بن فودى وأخيه عبدالله أنشئت عدة معاهد تعليمية في سوكوتو وغوند[٩٧].

اما بالنسبة للمعاهد التعليمية في مدينة كاتسينا فالدكتور علي أبو بكر يذكر لنا أربعة معاهد تعليمية بها:

الأول: معهد الحنبليين، وهو من أهم معاهد كاتسينا التي أسهمت في نشر العلم. وتولى عدد كبير من علماء المعهد المذكور مناصب القضاء، ويدعى الشيخ الذي أنشأه محمد غيغما، وأصله من مالي. وبعد وفاته خلفه ابنه محمد زاكي، ثم انتقل التدريس بالمعهد بعد وفاته الى ابنه محمد طه كند، ومنه الى ابنه احمد حنبلي الذي نسب المعهد اليه، لرسوخه في العلم. وظل المعهد يؤدي رسالته حتى اليوم[٩٨].

والمعهد الثاني: هو معهد درما. انشأه الشيخ ابو بكر الفقيه اللغوي[٩٩].

اما المعهدان الآخرن: فهما معهد السوق القديمة الذي أنشأه الشيخ بلادن ابن عثمان ابن يحيى بن محمد البكري، حوالي سنة ١٨٢٧م، ومعهد بغوغني، الذي أسسه الحاج ابو بكر، وهو الآن من أكبر معاهد كاتسينا[١٠٠]

لم تكن المعاهد التعليمية في كانو وكاتسينا فقط، بل شاركتهما في هذا المجال امارات هوسية أخرى مثل زاريا التي عرف فيها بعض المعاهد منذ حوالي النصف الثاني من القرن الثامن عشر. ومن أقدم معاهد هذه المدينة، معهد حارة جوما ومعهد ام كونا[١٠١]. وغير هذين المعهدين معاهد اخرى في زاريا أنشئت بعد النصف الأول من القرن التاسع عشر، مثل معهد والي عمر، ومعهد كاكاكي، ومعهد توفر دوكا[١٠٢].

لقد وردت كلمة مدرس ومدرسة في مصادر تاريخ غربي افريقية في وقت مبكر، أي منذ القرن السادس عشر. اذ نلاحظ أن السعدي[١٠٣] في ترجمته للفقيه عبدالله بن الفقيه

محمود بن عمر بن محمد أقيت استخدم كلمة مدرس حين قال: «أما عبدالله فهو عالم فقيه مدرس» وفي ترجمته للفقيه عبدالرحمن ابن القاضي محمود أقيت السالف الذكر نرى السعدي[١٠٤] يذكر كلمة «مدرس» حين قال: «وكان ذا مكاشفات، وأصحاب مدرسته يحكون عنه ذلك حكايات كثيرات...».

ويبدو لنا أن كلمة «مدرسة» هنا تعني مكان الدراسة أو مجلس العلم وحلقته، سواء في المسجد أو خارجه، والدليل على ذلك قول السعدي[١٠٥] في معرض كلامه عن عبدالرحمن الآنف الذكر «فلما صلى بالناس الظهر وجلس في مدرسته قال بالله بالله لتسمعن في هذا العام[١٠٦] ما لم تسمعوا بمثله قط..» وأصحاب المدرسة الذين يعنيهم السعدي هم الذين يتحلقون حول العالم لتلقي العلوم الدينية. وكلمة مدرس تعني العالم الذي يلقي الدروس على طلاب العلم من مختلف الأعمار.

وقد وردت اشارات كثيرة في «تاريخ السودان» بهذا المفهوم، مثل، «فتكلم الشيخ في مدرسته وقال..»[١٠٧]. ومثل قوله في ترجمته للشيخ الفقيه يحيى بن عبدالرحيم «وروى انه كان في مدرسته ذات يوم تحت الصومعة من خارج يقرأ وحوله عصابة من الطلبة..»[١٠٨]. ومثل قوله عن الفقيه عبدالرحمن بن الفقيه محمود أقيت عند ترجمته للشيخ مسربوب الزعراني أستاذ الفقيه عبدالرحمن بن الفقيه محمود أقيت: (وقيل انه كان في مدرسته ذات يوم فأذن الناس بجنازة فقال: من هو؟ قيل زعراني، قال: نصلي عليه لأجل الشيخ مسر بوب. فخرج وصلى عليه»[١٠٩]. وفي كلامه عن الفقيه مور صالح جور قال: «ثم خرج فلما جلس في المدرسة قال للطلبة...»[١١٠]، ومثل قوله «وروى أن.. الفقيه عبدالرحمن بن الفقيه محمود حكى هذه القصة **في مدرسته في المسجد**»[١١١] وهذا النص الأخير أكبر دليل على أن المدرسة تعني الحلقة الدراسية العلمية، على الأقل في تلك الفترة.

وقد وردت جملة «المدارس القرآنية» او كلمة «مدارس» في كتابات الكثير من الرحالة والمؤلفين المحدثين من شرقيين[١١٢] وغربيين[١١٣]، وهم يعنون بذلك التعليم في الكتاب والزوايا، وهو بمثابة تعليم ابتدائي، ولا نظن انهم يعنون تلك المدارس التي تدرس فيها العلوم العقلية والعلمية بجانب الدراسات الاسلامية والعربية، مثلما كان سائدا في الشرق والغرب الاسلاميين[١١٤]، وهناك بعض الاشارات الى وجود فعلي لأماكن دراسية غير المساجد في غربي افريقية. والدليل على ذلك انه عندما دخل الاستعمار الفرنسي الى مدينة جنى كان بها خمس عشرة مدرسة[١١٥].

ومن تلك الاشارات أن الشيخ محمد الأمين الكانمي قد أنشأ معهدا علميا ببلدة كرناو أمه الكثير من الطلاب لشهرة مؤسسه العلمية. ودرسوا فيه الى جانب فقه المالكية

انواعاً كثيرة من العلوم كالتاريخ والاجتماع والسير وأخبار الدهاة والعمالقة من علماء الأمصار والملوك وعلوم التصوف[116].

ومن الأماكن الأخرى التي كانت مخصصة للتعليم «**الربط**». واشهر الربط التي قامت بدور بارز في تاريخ التعليم الاسلامي في غربي افريقية هو رباط عبدالله بن يسن الذي شكل فيه المرابطون نواة دولتهم التي امتدت الى الأندلس والسنغال وأصلت التعليم في غربي افريقية. وكان لمرابطي توات الدور البارز في نشر التعليم والدعوة الاسلامية في بلادكوكومن غربي افريقية.

ومن الأمكنة الأخرى التي اتخذت للتعليم الأولى المخازن التجارية المهجورة[117].

ومن دور العلم الأخرى، **الزوايا**:

لقد أنشأت الطريقة التيجانية ـ مثلاً ـ الزوايا في تنبكت وسيجو وجبال فوتا السنغالية وفي برنو ووداي وتشاد. وشاركت الطرق الصوفية الأخرى في هذا المجال.

لقد انطلق نشاط الصوفية التعليمي من زواياهم التي جلس فيها المقدمون والخلفاء، ليفد عليهم الطلاب والمريدون لدراسة القرآن الكريم وتعاليم الاسلام ولأخذ العهد على يد الخليفة أو المقدم. وكان لزاما على كل مسلم أن يأخذ له طريقا في عبادته يهديه ويبعده عن البدع والخرافات وبالتالي أصبح لزاما على الخلفاء والمقدمين الذين يجلسون في الزوايا لنشر الطريقة بين المسلمين أن يلموا ببعض علوم الدين كالتفسير والحديث والفقه والسيرة الى جانب المامهم بسلسلة الأوراد والاذكار التي يلقنونها للطلاب والمريدين ودراسة اللغة العربية، ولأن طبيعة دور الطرق الصوفية في غربي افريقية اختلف عن طبيعة دورها في المشرق، خاصة فيما يتعلق بالجهاد، فاننا نلاحظ ان مشايخ الصوفية الذين تصدوا للدعوة بين غير المسلمين في غربي افريقية اصبحوا مضطرين الى تكوين الجيوش واعداد العساكر في معسكرات خاصة أو في الزوايا وبذلك اصبح التدريب العسكري من المهام التعليمية لبعض الصوفية من خلال الزوايا.

لقد ظل التعليم الاسلامي في غربي افريقية ـ في معظمه ـ من واجبات الصوفية خلال ثلاثة قرون بدءاً من القرن السابع عشر وانتهاءاً بدخول الاستعمار[118].

المبحث السادس: المعلم:

أ ـ علاقة العلماء بالسلطة:

كانت طبقة العلماء في غرب افريقية تلي طبقة الملوك والأمراء من حيث النفوذ

السياسي وخاصة في عصر سلاطين مالي وسنغى، اذ كانوا يحظون باحترام الخاصة والعامة، لا سيما السلاطين[119] ومن الأدلة على ذلك زيارة سلطان سنغى للفقيه محمود آقيت في منزله[120].

وكانت لهم شفاعة نافذة عند السلاطين حتى في الأمور التي تتعلق بمن أساء الى السلطان أو دخل معه في حرب[121].

وكان بعض السلاطين يصحب معه العلماء في المقابلات الرسمية لا سيما مقابلة الزوار من سلاطين المناطق المجاورة[122].

لم تكن علاقتهم الوطيدة بالسلطة تجعلهم يتهاونون في خرق المبادىء الاسلامية والأخلاق الاسلامية. وكان تصديهم للسلطات الجانحة أو المنحرفة يعرضهم الى الخطر حتى الموت، ومثال ذلك انه عندما شن سنطان مالي سنى علي (١٤٦٤ـ١٤٩٢م) الحرب على التوارق عارضه العلماء لأن التوارق كانوا مسلمين لم يخرجوا عليه، فغضب من ذلك واستباح دماء العلماء وافنى الكثير منهم[123].

اما اذا كان السلطان ملتزما بقواعد الاسلام وسلوكه فالعلماء أحباؤه يبادلونه ويبادلهم الود والاحترام. وكان حالهم هكذا مع اسكيا الحاج محمدخليفة سنى علي ـ الذي وصفه السعدي[124] بالأسعد الارشد وسماه صاحب الفتاش[125] بالامام الصالح والخليفة العادل... الذي لا يقوم لأحد الا للعالم والحجاج، ولا يأكل معه الا العلماء والشرفاء وأولادهم.. وهو الذي استقبل الفقيه محمود اقيت بسفينة عند عودته من الحج[126].

وكان العلماء في دولة سنغى الاسلامية دائما ما يغلظون القول للسلاطين اذا رأوا منهم انحرافا عن مبدأ من مبادىء الاسلام، ومثال ذلك ما حدث بين اسكيا الحاج محمد والقاضي محمود بن عمر آقيت حين رد القاضي رسل السلطان عن تنبكت وحال بينهم وبين ما يريدونه[127]. وواجه القاضي محمود بغيع اسكيا اسحاق بقول لو صدر عن أي فرد من غير العلماء لكان جزاؤه القتل، اذ وصفه بالظلم والغصب.. بل كان الجزاء تعيينه قاضيا على جنى[128]. وكان الفقيه محمود كعت ينصح لاسكيا داود اذا خالف الآداب الاسلامية[129]. وأسقط عنهم الاساكي وظائف للسلطنة وغراماتها ومنعوا عنهم ظلم الحكام. وكان للأسكيا وحده حق النظر في أية شكوى ضد عالم أو فقيه[130].

وكان للعلماء دور بارز في قيادة الحركات الاصلاحية الجهادية في غربي افريقية مثل حركة ناصر الدين[131] وحركة مالك ساي[132] وحركة الشيخ عثمان بن فودى[133]... الخ.

ولهم مواقف بطولية للدفاع عن حقوق الرعية بالسيف والقلم، وماتوا في المعارك الحربية لذلك الهدف[١٣٤].

ب ـ مكانة العلماء الاجتماعية:

لقد حظي علماء غربي افريقية بمكانة رفيعة جعلتهم الزعماء الشعبيين المرموقين الذين لا يستغني أي حاكم عن مشورتهم وتقريبهم اليه ليضمن جانب الشعب.. وكما قلنا فقد كانوا الطبقة الاجتماعية الثانية بعد الحكام.. وكل ذلك واضح في سيرهم التي تناولها كتاب تاريخ السودان وتاريخ الفتاش، ونيل الابتهاج، وانفاق الميسور[١٣٥] وغيرها من مصادر تاريخ غربي افريقية.

وهناك أمثلة كثيرة تدل على مكانة العلماء كقادة شعبيين، أوضحها موقفهم من الاحتلال المراكشي لدولة سنغى. فعندما قدم القائد المراكشي الى تنبكت هادن العلماء في البداية حتى بايعوا السلطان المراكشي، ولكن عاد القائد المراكشي مرة ثانية الى تنبكت سنة ١٠٠٢هـ/١٥٩٤م وادعى طلب تجديد البيعة للسلطان في مسجد سنكرى. وعندما احتشدت الجموع، سكرت الأبواب، ووقف الرماة عليها وعلى سطح المسجد، وتم اعتقال صفوة العلماء الذين يخشى بأسهم وأثرهم في مقاومة الاحتلال، وسيقوا إلى مراكش، وبخاصة أسرة أقيت العلمية. حتى مات منهم من مات في الطريق لقسوة الرحلة[١٣٦].

وعانت تنبكت من جراء هذه الحادثة، وعبر صاحب الفتاش[١٣٧] عن ذلك بقوله: «... ولما أجلاهم القوم وارتحلوا صارت تنبكت جسما بلا روح وانعكست أمورها وتغير حالها وتبدلت عوائدها ورجع اسفلها أعلاها وأعلاها أسفلها وساد أراذلها على عظمائها وباعوا الدين بالدنيا واشتروا الضلالة بالهدى وعطلت أحكام الشريعة وأميتت السنة واحييت البدع، ولا بقي فيها من يتمسك بالسنة ولا من يسير على منهج التقوى في ذلك الوقت سوى محمد بغيع بن أحمد وحده....». وهذا النص يدل على مدى دور العلماء في الحياة الدينية والحفاظ على طهارة المجتمع من الآفات المختلفة.

جـ ـ ظروفهم المعيشية:

لم يكن هناك مبدأ ثابت حول تقدير أجور العلماء المدرسين. كان منهم من يقوم بالتدريس حسبة، ومنهم من يتلقى جرايات واعانات من ريع الأوقاف أو من الطلاب[١٣٨].

يذكر صاحب الفتاش[١٣٩] أن معلم الصبيان «علي تكريا» كان يتلقى من تلاميذه جعلا منتظما كل يوم أربعاء في كتابه بعد صلاة الظهر، وتتفاوت قيمة هذا الجعل من

تلميذ لآخر، فمنهم من يدفع خمس ودعات[١٤٠] ومنهم من يدفع عشرا ويسمى هذا الجعل عندأهل سنغى بـ «الأربعاء». ويمنح المعلم في بلاد الهوسا ايضا هدية معينة حسب مقدرة ولي أمر التلميذ، عينية أو نقدية[١٤١].

وكان الحكام يمنحون المعلمين أعطيات سخية، وجاءت في الفتاش[١٤٢] روايات كثيرة متعلقة بهذا الجانب. ومن ذلك أن أحد سلاطين سنغى منح أحد الشيوخ العلماء مزرعة أرز ليعيش من ريعها. واشتهر اسكيا الحاج محمد باعطياته السخية[١٤٣] وكذلك اسكيا داوود الذي شمل عطاؤه الكتب[١٤٤]. واسكيا اسحاق[١٤٥].

وكانت المناسبات القومية والدينية فرصة كبرى لأن يحصل فيها العلماء على مكاسب مادية تعينهم على الحياة[١٤٦].

وكان بعض العلماء يجمع بين التجارة وممارسة التعليم[١٤٧]، ومثال ذلك العالم يحيى التادلسي[١٤٨]. وربما منح العلماء رواتب ثابتة في وقت ما كما ذكر ليو[١٤٩].

د ـ مستواهم العلمي:

ان مما يدل على علو مستوى علماء غربي افريقية أن يجيز عالم منهم عالما مشرقيا. فالفقيه أحمد بن أحمد بن عمر أقيت، والد أحمد بابا التنبكتي، عندما زار مصر التقى بعلماء أمثال الناصر اللقاني والشريف الأرميوني وجمال الدين زكريا والتاجوري والاجهوري وطبقتهم، ولقي في الحجاز جماعة أمثال: الميموني واللمطي والسخاوي والفاكهي وغيرهم، فأجاز بعضهم[١٥٠].

لقد كان مستواهم العلمي والفكري رفيعا لا يكاد يقل عن المستوى الذي كان عليه علماء البلاد الاسلامية الأخرى. وهناك رواية مشهورة تدل على رسوخ قدم تنبكت في التعليم الاسلامي، اذ تقول الرواية أن الفقيه عبدالرحمن التيمي، الذي جاء من الحجاز بصحبة السلطان منسا موسى حين آب من حجته المشهورة وسكن تنبكت وجد البلد حافلا بالفقهاء الذين يفوقونه في العلم، فرحل الى فاس لرفع مستواه العلمي، ثم رجع الى تنبكت مرة أخرى ليمارس التعليم[١٥١].

ولقد شهد الدكتور عبدالعزيز أمين عبدالمجيد[١٥٢] بتفوق علماء تنبكت على علماء سنار (جنوبي الخرطوم) في مجال معرفة العلوم الاسلامية فيما بين القرنين التاسع والثاني عشر الهجري (١٥ و ١٨م). وأعطى نماذج لذلك التفوق في عدة مجالات تخصصية. بل تتلمذ قضاة مغاربة على أحمد بابا التنبكتي[١٥٣]. ولم توجه الفتوى ـ غالبا ـ الا اليه[١٥٤].

هـ ـ التخصص العلمي:

لم يعرف التخصص الدقيق بمفهوم عصرنا الحاضر، ولكن وجد ميل من بعض العلماء الى تدريس فن معين من الفنون الاسلامية أو كتاب معين. وتوجد اشارات كثيرة الى هذا الأمر، خاصة في ايداع النسوخ[١٥٥] وفي نيل الابتهاج[١٥٦] وفي تاريخ السودان[١٥٧]، وفي فتح الشكور[١٥٨].

و ـ الدعاة المعلمون :

لقد لوحظ أن بعض القوافل التجارية التي كانت ترتاد بلاد غربي افريقية قادمة من شمالي افريقية الاسلامية تضم بعض الدعاة الذين يتفاوت عددهم في القافلة الواحدة[١٥٩]. ومن خلال احتكاكهم بالناس تعلموا منهم مبادىء الاسلام ودخلوا فيه[١٦٠]. وكان لقبائل موريتانيا ذات الاصل البربري الدور الفعال في مجال الدعوة والتعليم والتجارة، لا سيما قبائل الزوايا[١٦١].

وهناك روايات ترجع الفضل ـ بعد الله ـ في تأسيس جالية اسلامية بمدينة سلقا التجارية الى معلم عربي ابيض يسمى باتور[١٦٢]، وتبعه المعلم جديا الذي كان له الفضل في بناء المسجد الجامع بسلقا[١٦٣].

وحفل تاريخ غربي افريقية بالمعلمين الدعاة الذين دخل الاسلام على ايديهم الى بلاد غربي افريقيا.

ز ـ الشيوخ الصوفيون :

ان دراسات الطريقة القادرية ـ مثلا ـ وتعليمهم وفتاواهم في الفقه وارشاداتهم في التصوف اسهمت كثيراً في اسلام غربي افريقية في هذه الفترة. فقد استجابت لهم شعوب المنطقة[١٦٤]، وكانوا يفتحون الزوايا ويرسلون النجباء من التلاميذ الى معاهد العلم الدينية بشمالي افريقية[١٦٥] وجاهدوا أعداء الاسلام بالسيف والقلم.

واتسمت دعوة الطريقة القادرية بطابع سلمي في معظمه. وحظي شيخها بمكانة عليا بين قبائل الولوف بالسنغال والفلبي في فولتا العليا وقبائل سنغى في منحنى النيجر والفولاني، بل اصبح الموجه الروحي لبعض الأمراء[١٦٦]، وما زالت الطريقة القادرية تقوم بدور تعليمي كبير في غربي افريقية الى جانب الطريقة التيجانية وغيرها من الطرق الصوفية.

ح ـ برنامج الدراسة اليومي:

كانت الدروس تستمر في معاهد غربي افريقية النهار كله لا تنقطع الا أوقات الصلوات والطعام[١٦٧]. وقد كـان بعـض الأسـاتـذة يـدرسـون بـالليـل على ضـوء نيـران الحطب[١٦٨] ولقد أعطانا السعدي[١٦٩] نموذجا حيا لبرنامج تدريس يومي للفقيه التنبكي محمد بَغْيُعُ. فكان يقرىء من صلاة الصبح الى الضحى ثم يقوم لبيته ويقضي بعض حوائج الناس ثم يقرىء في بيته وقت الزوال. ويصلي الظهر بالناس ثم يدرس الى العصر، ثم يصلي العصر ويخرج الى موضع آخر يدرس فيه الى الاصفرار. وبعد المغرب يدرس في الجامع الى العشاء، ثم يرجع الى بيته.

ويبدو لنا أن نظام الدراسة هو الذي يجعل المعلم يكابد مثل هذه المشقة. فقد درج العلماء في ذلك الزمان على الا يلزموا الطلاب بالاشتراك جميعهم في درس واحد من فن من الفنون، بل ترى العالم يدرس عشرة من التلاميذ الأليفة، فبعضهم يقرأ من أولها وبعضهم يقرأ من وسطها والبعض الآخر يقرأ من آخرها ويلقي العالم لكل واحد منهم دراسة من موضعه الذي هو فيه. وهكذا في بقية الفنون[١٧٠].

ط ـ أساليب التدريس:

استمد العلماء أكثر أساليب التدريس من طرق تلقي الحديث النبوي الشريف ـ الرواية ـ وهي الطريقة السائدة في العالم الاسلامي في ذلك الوقت، ومن هذه الأساليب:

(١) اسلوب التلقين:

كان يتبعه المعلم مع المبتدئين من التلاميذ، وخاصة في حفظ القرآن الكريم.

(٢) اسلوب الكتابة:

يبدأ به المدرس عندما يتعلم التلميذ الكتابة.

(٣) أسلوب العرض:

يسمي القراءة على الشيخ وصورته أن يقرأ الطالب على الشيخ من حفظه أو من كتاب، ويتابعه الشيخ معتمدا على حفظه أو مقابلا على أصل الكتاب الذي يقرأ منه الطالب[١٧١].

(٤) اسلوب الاملاء:

وصورته ان يدون الطالب في كراسته ما يمليه عليه الشيخ وربما أعطاه الشيخ اجازة علمية بجواز روايته عنه[١٧٢].

ويوجد أيضاً ما يشبه الاملاء غير المباشر، أي المحاضرة، اذ يدون الطالب الفكرة التي تصدر عن الاستاذ. ومثال ذلك ان طلاب محمد أقيت قيدوا عنه ملاحظاته وأخرجوها في سفرين ذاع صيتهما في البلاد[١٧٣].

(٥) أسلوب الشرح:
يقوم الشيخ بشرح النص ويعلق عليه.

ي ـ الاجازة العلمية:

لقد انتقل نظام الاجازة العلمية من الحديث الى سواه من العلوم الأخرى. فاذا ثابر الطالب على الاستماع لأمالي الشيخ في الأدب أو التاريخ أو غيرهما، أو لشرح كتاب يقوم به المدرس، وتأكد المدرس من استفادة الطالب كتب له شهادة على الورقة الأولى أو الأخيرة من الكتاب تخول له تدريسه ويعين الكتاب المجاز مستوى الطالب.

وكان الغرض من الاجازة مزدوجا؛ فهي ـ إلى حد كبير ـ اعتراف بحقوق المؤلف واقرار بكفاءة الطالب.

ويجوز أن تكون الاجازة مقرونة بين عدة طلاب، والغالب في صيغتها أجزت فلانا كذا وكذا....[١٧٤].

لا تكاد تخلو حياة عالم من علماء غربي افريقية من اجازة علمية سواء أجازها له أحد العلماء أو أجازها هو لتلميذ أو عالم آخر.

لقد منح الأخوان: عبدالله فودى وعثمان اجازة علمية من شيخهما جبريل بن عمر لجميع مروياته[١٧٥]. ومنح الشيخ عبدالله بن فودى اجازة علمية من شيخه عبدالرحمن بن محمد[١٧٦].

وذكر الشيخ عبدالله في الايداع اجازات أخرى. وأجاز الامام الزموري الفقيه المختار النحوي بمدينة والاتا، اجازة الشفا لعياض[١٧٧]. وأجاز الاستاذ ابو زكريا يحيى الحطاب المكي أحمد بابا التنبكتي مكاتبة[١٧٨].

ك ـ ألقاب العلماء:

(١) مدرس:

انها من المترادفات التي تطلق على العالم الذي يقوم بمهمة التدريس. ومن العلماء من يجمع بين هذا اللقب وألقاب أخرى. قال السعدي[١٧٩] عن محمود أقيت: «قاضيها أبو

الثناء وأبو المحاسن عالم التكرور وصالحها ومدرسها وفقيهها وامامها بلا مدافع».

(٢) فقيه:

يطلق عامة على العالم بالأحكام الشرعية[١٨٠]. اما في غربي افريقية بالذات فقد توسعوا في استعمالاتها. فأطلقوها على الرجل المثقف بصفة عامة. ويكاد يكون هذا اللقب مشتركا بين جميع العلماء الذين ترجم لهم السعدي وأحمد بابا[١٨١].

(٣) المتفنن:

يطلق على العالم الذي يجمع بين عدة فنون وتخصصات اسلامية. وقد اطلقه أحمد بابا[١٨٢] على والده لأنه كان فقيها عالما ومحصلا ومحدثا وأصوليا وبيانيا ومنطقيا. واستخدمه الامام بللوكثيرا[١٨٣].

(٤) المحدث:

هو المختص في الحديث العارف بالاسانيد والعلل واسماء الرجال والجرح والتعديل وأكثر من حفظ المتون وسماع الكتب الستة والمسانيد والمعاجم والاجزاء الحديثية[١٨٤].

وقد ذكر السعدي وأحمد بابا[١٨٥] هذا اللقب ولكنهما لم يبينا لنا مدى انطباقه على من وصفاهم به حسب المقاييس المتفق عليها، وان كنا نرجح وجود علماء محدثين حسب تلك المقاييس ومن امثال اولئك أحمد بن أحمد والد أحمد بابا.

(٥) الحافظ:

يطلق على كبار علماء الحديث. واذا تجاوزنا الحديث عن اختلاف الآراء حول تحديد النصاب الذي يحفظه العالم من الأحاديث ليستحق هذا اللقب وتعريفاته، فاننا نقول بأن هذا اللقب قد جاء ذكره كثيرا في كتاب السعدي وأحمد بللو وكعت[١٨٦]، ولكنهم لم يبينوا لنا عدد الأحاديث التي يحفظها من لقبوه بالحافظ ولا مدى معرفته بحفظ الرواة والروايات.... الخ.

(٦) شيخ:

تعني في الغالب في غربي افريقية «مدرس» فنلاحظ أن أحمد بابا يستخدمها كثيرا بهذا المعنى، وبهذا المفهوم جاءت في تاريخ الفتاش[١٨٧].

وكانت كلمة شيخ تعني من بين ما تعنيه وصول العالم الى مرتبة كبرى من العلم.

وكانت ذات مدلول كبير عندما تقترن بكلمة الاسلام لتصبح «شيخ الاسلام». ومن الذين نالوا هذا اللقب محمود بن عمر آقيت[188] ومحمد البكري[189] وعثمان بن فودى[190].

(٧) مالم:

اشتهر في بلاد كانم ـ برنو وبلاد الهوسا[191]، وهو تحريف لكلمة «معلم» العربية، وتطلق حتى على كل مترسم بزي علماء الدين[192].

(٨) آلفا أو الفع:

هو اختصار للكلمة العربية «الفاهم» أو «الفقيه» وهو ما عرف به رجال العلم والأدب والمتعلمون عامة في غربي افريقية[193].

وأشهر من حمل لقب «الفع» هو القاضي محمد كعت[194] والشيخ محمد بن أحمد الشهير بآلفا هاشم الفوتي، المتوفى بالمدينة المنورة سنة ١٣٤٩هـ، وصاحب كتاب: تعريف العشائر والخلان بشعوب وقبائل الفلان.[195].

(٩) قوني:

اشتهر ببلاد البرنو، ويطلق على كل من حفظ القرآن وأجاد فيه زكتبه وعرضه على المقرىء وسط جمهور من كبار الحفاظ، ملتزما بالشكل والوقف والكلمات المقطوعة والموصولة واصفا كلا في موضعه[196].

ويحرم حسب التقاليد المحلية أن ينادى القوني باسمه مجردا من هذا اللقب الذي حازه[197]، تماما كما يغضب بعض «الدكاترة» في زماننا هذا اذا خوطبوا بأسمائهم مجردة من اللقب.

(١٠) سيدي:

اطلقت كلمة سيد أو سيدنا أو السيد على اصحاب الكرامات والذين ينتهجون النهج الصوفي في عباداتهم. ومن أولئك الذين حصلوا على هذا اللقب سيدي يحيى التادلسي[198]، وسيدي محمد البكري[199]، وسيدي عبدالرحمن التميمي[200]، والسيد ابراهيم الزلفي[201] وسيدي أحمد البكاي[202]، وسيدي محمود البغدادي[203]، وسيدي عبدالله البلبالي[204]، والسيد أبو القاسم[205]، وسيدي محمد بن عبدالكريم المغيلي[206].

(١١) الاستاذ:

استخدمه الامام بللو وبمفهوم قريب من مفهوم عصرنا الحالي في الألقاب الجامعية.

وممن لقبهم به عمه عبدالله بن فودى[٢٠٧] الذي كان مثالا حيا للعالم الذي ينطبق عليه لقب استاذ بمفهومنا الجامعي. أما السعدي[٢٠٨] فقد استعمله بمعنى معلم أو مدرس. ومثال ذلك قوله عن ابراهيم الزلفي: «وهو استاذ والدي».

(١٢) الامام:

لقب اطلق على عظماء العلماء في كل العالم الاسلامي وعلى رأسهم أئمة المذاهب الأربعة وقادة الاصلاح الاسلامي على مدى تاريخ الأمة الاسلامية. وممن اطلق عليهم هذا اللقب القاضي محمود أقيت[٢٠٩]، وعبدالقادر بن حمادي التكروري (ت ١٨٠٤م) الذي قاد ثورة دينية بفوتا تورو بالسنغال[٢١٠] وناصر الدين[٢١١].

وهناك ألقاب أخرى غير التي ذكرنا، مثل «شيخ الشيوخ» و «القطب» و «العامل» و «أبو المكارم» و «أبو الثناء» و «أبو المحاسن».. الخ.

المبحث السابع: التلاميذ:

أ ـ سن التعليم:

لقد تأثر المسلمون في غربي افريقية بالتقاليد الروحية القوية فكان العرف السائد أن الطفولة يجب أن تتلقى تهذيبا سليما قبل أن تتسرب اليها العادات القبيحة. وجرت العادة ان يذهب الطفل الى الكتاب في سن بين الثالثة والخامسة[٢١٢] بصفة عامة في قريته أو في قرية مجاورة[٢١٣] وربما يطلب الرجل التعليم وهو في سن شيخه كما كان الحال بالنسبة للشيخ مخلوف بن علي البلبالي الذي تتلمذ على مَنْ في سنه من اسرة أقيت[٢١٤].

ب ـ مراحل التعليم:

يبدأ التلميذ في المرحلة الأولى بتعلم الهجاء والقراءة والكتابة ويحفظ ما تيسر من القرآن ليطبقه عمليا في تعلم قواعد الهجاء والكتابة اذ يطالب التلميذ بكتابة هذا الجزء وقراءته، ثم ينتقل من هذا الجزء الى غيره كتابة وقراءة وحفظا حتى يتم القرآن. وفي هذه المرحلة الأولى يكون التلميذ قد تعلم القراءة والكتابة. وتستغرق هذه المرحلة نحوا من ثلاث سنين، أو حسب مقدرة الطالب الذهنية[٢١٥].

ثم ينتقل الطالب الى المرحلة الثانية، ويظل تحت اشراف استاذه، يعطيه دروسا في القراءة والكتابة، وموضوعات متنوعة في الدين والأدب. ويكون التلميذ في هذه السن على أبواب المراهقة. وكان أغلب المتعلمين يقفون عند هذا الحد ويتخرجون في سن الثانية عشرة أو الثالثة عشرة، وبعضهم كان يخطو للمرحلة الثالثة، يدرسون فيها علوم الدين من

فقه وتوحيد وحديث الخ. وفي الأحوال الاستثنائية كان بعض الافراد يدرسون شيئا من العلوم الرياضية[٢١٦].

ولدينا أنموذج لطالب تخطى المرحلة الأولى والمتوسطة الى الثالثة وهو الشيخ عبدالله ابن فودى[٢١٧].

وبعد هذه المرحلة الثالثة يبدأ الطالب في نيل الاجازات العلمية من أساتذته.

ان ذكرنا للمراحل التعليمية بهذا التقسيم لا يعني انه أمر ثابت، لأن نظام المراحل بالمعنى الفني العصري لم يعرف في تلك الفترة.

جـ ـ أحوال التلاميذ العامة: (الرعاية والاعاشة):

من التلاميذ من يستطيع ذووه الانفاق عليه، أما اصحاب العوز فقد يتكفل بنفقتهم الحكام وأهل المال.

فقد اشتهر أساكي سنغى بحبهم لطلاب العلم والعلماء وكثرة الانفاق عليهم. وكان من مناقب اسكيا الحاج محمد حب العلماء والطلاب وكثرة الانفاق عليهم[٢١٨]. ولاسيكا داؤود أيادي بيضاء على فقراء التلاميذ[٢١٩] وكذلك ابنه «يلمع» الذي كان كأبيه وجده في سرعة الانفاق على الطلاب[٢٢٠].

وبجانب عطاء السلاطين، أوقفت أوقاف معلومة على المعاهد التعليمية للانفاق على الطلاب المنقطعين للعلم[٢٢١].

وهناك من العلماء من يقوم بنفسه بالانفاق على طلبته الفقراء، ومن أولئك الفقيه ابو بكر المعروف بـ (بابكر بير). قال عنه السعدي[٢٢٢]: «العالم الزاهد المتصدق، المنفق على الأيتام والتلاميذ».

وكان لسراة المدن وتجارها ووجهائها دورهم البارز في مجال الاسهام في الانفاق على الوافدين من الطلبة. فقد كانوا يرحبون بطلاب العلم ويستضيفونهم في منازلهم[٢٢٣]. وكانت توجد في بعض المدن، مثل كاتسينا أحياء خاصة من بينها حي الطلبة[٢٢٤].

وكان التلاميذ يشاركون في المناسبات الدينية أو الاجتماعية كالتأبين والمآتم والحفلات الأخرى، بقراءة القرآن، فتوزع عليهم الهدايا من أصحاب المناسبات أو القائمين على أمرها، كل على قدر طاقته[٢٢٥].

د ـ الاناث:

لم تهتم كتب التراث الاسلامي في غربي افريقية بتسليط الأضواء على المرأة التلميذة

أو العالمة. ويلاحظ ان احمد بابا التنبكتي في نيل الابتهاج[٢٢٦] لم يترجم الا لامرأة واحدة، ولم يقف السعدي الا عند امرأة واحدة متعرضا فقط الى برها[٢٢٧]. ولم يهتم صاحب الفتاش بالمرأة ولكن في بعض اشاراته دليل على ان بعض النساء قد حظين بالتعليم مثل زوجة القاضي محمود بغيع التي عارضت تنصيبه قاضيا على جنى[٢٢٨]. ويذكر الشنقيطي في الوسيط[٢٢٩] كلاماً هاماً في هذا الصدد: «واختصت الدور بتعليم البنات في الغالب فكانت الفقيهات يتولين العناية بهن»، وفي هذا النص دليل على أن المرأة لم تكن مهملة في التعليم اهمالا تاما.

ولكن عندما ظهر الشيخ عثمان بن فودى في بلاد الهوسا، راعه أن يجد ما عده اهمالاً كبيراً في جانب تعليم المرأة. فوجه لومه وتقريعه ونصائحه الى علماء المسلمين ليهتموا بتعليم المرأة قبل تعليم الآخرين. ففي مؤلفه «نور الألباب[٢٣٠]» عقد فصلا خاصا بالامور التي تفسد التقوى ولها آثارها الضارة في بلاد الهوسا؛ منها ان معظم الرجال المتعلمين يتركون زوجاتهم وبناتهم واسراهم دون تربية اخلاقية، كالوحوش، فهو ينادي بتعليمهم ما أمر الله به وما يجب معرفته من امور الشريعة. ويرى التفريط في ذلك بلاء وخيما وجريمة بشعة، ويختتم نداءه وتوجيهه الى العلماء بأنهم منوطون في المقام الأول بالعناية بأفراد اسرهم[٢٣١].

ويبدو ان هذا التوجيه قد آتى ثماره، حيث بدأت التلميذات ينتظمن في الكتاتيب وحلقات الدرس[٢٣٢].

المبحث الثامن: الكتب الدراسية:

من الملاحظ أن الكتب التي كانت متداولة للدراسة في غربي افريقية تكاد تكون بعينها المعروفة في البلاد الاسلامية الأخرى، وبخاصة المغرب الكبير والاندلس ومصر والسودان العربي. ومن تلك الكتب: الشفاء[٢٣٣] للقاضي عياض في السيرة والشمائل ومدونة سحنون[٢٣٤] في الفقه المالكي والرسالة في الفقه المالكي[٢٣٥]، ومختصر ابن الحاجب الفرعي في الفقه المالكي[٢٣٦] ومختصر ابن الحاجب الأصلي في الاصول ومختصر الشيخ خليل في الفقه المالكي[٢٣٧] وموطأ الامام مالك في الحديث والفقه[٢٣٨]، وألفية ابن مالك في النحو[٢٣٩] وتلخيصها للسيوطي (ألفية السيوطي)[٢٤٠] وصحيح البخاري[٢٤١] وصحيح مسلم[٢٤٢] وسيرة ابن هشام[٢٤٣]، وتفسير الجلالين[٢٤٤] وتهذيب البراذعي في الفقه المالكي[٢٤٥]، والمدخل لابن الحاج[٢٤٦] وهو في الكشف عن البدع والخرافات الدخيلة على الفكر الاسلامي، والاجرومية في النحو[٢٤٧]، ومقامات الحريري في الأدب العربي[٢٤٨]، ورجز المغيلي في المنطق[٢٤٩] وعقائد السنوسي في التوحيد[٢٥٠] وهي ثلاثة: العقيدة الكبرى والوسطى والصغرى،

والخزرجية في العروض[٢٥١]، والعشرينيات (أو العشريات أو الفزارية) في المدائح النبوية[٢٥٢]، وبعض مؤلفات السيوطي مثل[٢٥٣]: البهجة المرضية في النحو وألفية الأثر في الحديث وشرح النقاية في الاصول والبيان والتصوف وألفية المعاني والكوكب الساطع في نجم جمع الجوامع وهو في الاصول والبيان والتصوف وشرح الكوكب الوقاد في الاعتقاد وجمع الجوامع في الفقه وجمع الجوامع في العربية والجامع الصغير في الحديث... الخ. والقرطبية في الفقه[٢٥٤]، وقطر الندى وبل الصدى في النحو[٢٥٥]. والمعيار المعرب عن فتاوى افريقية والمغرب والمشهور بـ (جامع المعيار) للونشريسي في الفقه[٢٥٦]، وتسهيل الفوائد وتكميل المقاصد المشهور بـ (التسهيل) لابن مالك النحوي في النحو[٢٥٧]، وتلخيص المفتاح المشهور بـ (التلخيص) للقزويني في المعاني والبيان[٢٥٨].

وفي الشعر، ذكرت بعض المصادر ان الطلاب كانوا يدرسون شعر ابن دريد[٢٥٩] واشعار الشعراء الستة[٢٦٠] بجانب شعر المدائح النبوية. ويلاحظ ان المصادر تفضل كثيرا الاشارة الى نوع الشعر الذي كان متداولا، وتكتفي بذكر كلمة «أشعار»[٢٦١]، ولعل ذلك من عدم الاعتناء بالشعر كثيرا. ومن ذكر هذا القليل يفهم ان الشعر المتداول دار حول التهذيب والتربية الاسلامية الصحيحة[٢٦٢].

ان الذي ذكرناه من الكتب والمواد الدراسية في غربي افريقية يدل على أن علماء وطلاب غربي افريقية لا يقلون في مستواهم الثقافي عن علماء وطلاب العالم الاسلامي المعاصرين لهم. وكان العلماء يهتمون بانشاء المكتبات الخاصة، وحكي أن كتب أحدهم قد زادت عن الألفين[٢٦٣]. وأن عمر أقيت قد خلف اكثر من سبعمائة مجلد[٢٦٤]. وراجت تجارة الكتب المخطوطة المغربية وفاق ربحها كل بقية السلع[٢٦٥].

ومن هذا البيان عن المواد التي كانت تدرس في غربي افريقية يتبين أن المواد التي كانت تدرس هي علوم الدين ومعها بعض العلوم المساعدة لها من النحو والصرف والبلاغة والمنطق وشيء من الفلسفة. ويدل ذلك على أن نظام التعليم لم يكن شاملا للعلوم التي كانت مزدهرة في العصور الاسلامية السابقة التي يحتاج اليها المسلمون في تقدمهم المادي، وهي العلوم التجريبية، التي اخذتها عنهم أوروبا وكانت أساس نهضتها الحديثة، يضاف الى ذلك ايضا عدم العناية بكتب التاريخ وأحوال الأمم والمجتمعات وتقويم البلدان.

ان المواد العلمية والاجتماعية مع الجانب الأدبي واللغوي الذي ضعف كان مما ينقص هذا النظام الذي كان سائدا قبل الاستعمار مما افسح المجال للمنافسة القوية من جانب التعليم الاستعماري[٢٦٦].

وتجدر الاشارة هنا إلى أنه من حيث الكتب التي يدرسها التلاميذ الكبار، نجد أن من لم يستطع شراء الكتاب المطلوب أو يصعب الحصول عليه، يقوم بنسخ تأليف أستاذه[٢٦٧]، أو نسخ الجزء المقرر عليه للدراسة من المرجع المطلوب[٢٦٨].

المبحث التاسع: التبادل التعليمي مع المغرب والصحراء الكبرى وسودان وادي النيل والحجاز ومع بلدان غربي افريقية بعضها البعض:

أ ـ مع المغرب وبلاد الصحراء الكبرى:

لا تكاد معاهد التعليم الاسلامي في غربي افريقية تختلف عن معاهد التعليم في المغرب. وذلك لأن الاسلام نفسه قد دخل الى غربي افريقية عبر الصحراء الكبرى من المغرب. ولذلك تشابهت الأساليب والوسائل والأهداف والكتب الدراسية حتى نمط الكتابة[٢٦٩]. ولأن معاهد المغرب التعليمية كانت أعرق من معاهد غربي افريقية فقد حرص طلاب العلم من غربي افريقية بالذات طلب العلم فيها. وساهم السلاطين في ارسال البعوث العلمية الى هذه المعاهد، اذ تشير كتب التاريخ الى أن السلطان المالي منسا موسى ارسل العالم كاتب موسى ـ امام المسجد الجامع بتنبكت ـ الى فاس ليتلقى مزيدا من العلوم الاسلامية[٢٧٠].

وكان العلماء في حركة دائبة بين المغرب وغربي افريقية، وبين بلدان غربي افريقية فيما بينها. ومن هؤلاء العلماء المغاربة الذين تركوا بصمات قوية في تاريخ التعليم الاسلامي في غربي افريقية والدعوة الاسلامية الامام المغيلي[٢٧١]. فقد وصل الى كانو، واستفاد من علمه العامة والخاصة، اذ كتب لأميرها رسالة في امور السلطنة يحضه فيها على اتباع الشرع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وزار بعد ذلك كاتسينا، وقام بنفس الدور، وزار جاو عاصمة سنغى سنة ١٤٩٨م والتقى باسكيا الحاج محمد وألف له مؤلفا أجاب فيه عن امور فقهية كانت تشكل عليه[٢٧٢].

وللمغيلي عدة مؤلفات اسلامية وردت بعضها في اقتباسات علماء غربي افريقية[٢٧٣].

جاء كثير من الطلاب من شتى بقاع غربي افريقية لتلقي العلم على مشايخ تنبكت وجنى وجاو وكانو وكاتسينا وغسرغمو ووالاتا. ورحلوا الى المغرب ومصر والشام والحجاز والعراق لهذا الغرض، بجانب أداء فريضة الحج. وقد اشتهر بعض علماء غربي افريقية بأنهم كانوا «رحلة»[٢٧٤]، منهم الفقيه مخلوف بن علي البلبالي الذي تلقى تعليمه في معاهد غربي افريقية، في والاتا وتنبكت، ثم رحل الى المغرب ودرس على يدي ابن غازي[٢٧٥] وغيره. ورحل عالما ومعلما الى كانو وكاتسينا وغيرها من بلاد غربي افريقية[٢٧٦] ورحل للمرة الثانية الى المغرب ـ مراكش. ولم يعد الى بلده الا عندما اوشك على الهلاك[٢٧٧].

ويلي البلبالي في النشاط والرحلات العلمية الفقيه محمد بن أحمد التاذختي الذي رحل الى تكدة للقاء المغيلي ورحل الى كاتسينا ومكث بها الى أن تولى قضاءها[٢٧٨].

وممن عرف بالرحلات العلمية الفقيه عبدالرحمن التميمي الذي رحل الى فاس من تنبكت وعبدالله سك الفلاتي الذي رحل الى اجاديس وفزان وغيرها[٢٧٩]، ومحمد الأمين الكانمي الذي طلب العلم في المغرب[٢٨٠] والشيخ عثمان بن فودى الذي رحل مع استاذه الى اجاديس[٢٨١].

ووجد علماء فزانيون جاءوا الى بلاد الهوسا، أمثال الشيخ رمضان بن أحمد الذي استوطن بلدة زنفرا (زاريا) الهوسية، وكان من المؤلفين وقد ذكر بللو بعضها[٢٨٢].

أما علماء شنقيط في موريتانيا الحالية، فقد كانوا أيضا على صلة دائمة مع غربي افريقية منذ ظهور الاسلام، ومن هؤلاء: سيدي عبدالله بن أحمد دام[٢٨٣]، في صدر القرن الثالث عشر الهجري (١٩م) الذي تجول في مناطق السنغال واتخذ له بها أولاداً. والمختار ابن بون الجكني الذي واصل رسالته التعليمية في غربي افريقية على الرغم من حاجة طلابه اليه في شنقيط. وعند أداء مهمته عاد الى بلاده يرافقه كبار طلابه اعترافا منهم بفضله وأهميته[٢٨٤]. وقد اشاد به الشنقيطي[٢٨٥].

وعرف العلماء الودانيون[٢٨٥] في تنبكت، منهم سيدي أحمد الفزاني بن محمد بن محمد بن يعقوب الحاجي اليعقوبي الوداني الذي تتلمذ على والد أحمد بابا[٢٨٧].
ووجد علماء تنبكتيون ارتحلوا الى ودان، منهم سيدي الياس، الذي اقام بودان وتزوج منها ومات ودفن بها[٢٨٨].

لقد انحدر معظم علماء تنبكت من أصول صنهاجية بربرية، وحلوا محل العلماء الذين ينحدرون من أصول البلاد في المراكز التعليمية الهامة منذ نهاية حكم آسكيا الحاج محمد[٢٨٩].

ونجد في الجزء الشرقي من غربي افريقية ـ بلاد البرنو ـ أن لعلماء المغرب عامة وتوات خاصة فضلاً كبيراً في انعاش الحياة العلمية ببلاد برنو. وعرف علماء توات عند أهل برنو بـ «المرابطين» وذلك في القرن التاسع الهجري (١٥م)[٢٩٠].

ومما يدل على أهمية دورهم التعليمي ان سلطان البرنو كتب اليهم سنة ٨٤٣هـ/١٤٣٩م يطلب منهم المجيء الى بلاده لمواصلة رسالة اسلافهم التعليمية وانهم سيكونون في أمن وأمان[٢٩١].

وتولى علماء مغاربة أعلى المناصب الدينية في بعض مناطق غربي افريقية، منهم ابو عبدالله محمد بن وانسول السلجلماسي الذي تولى القضاء في بلاد كوكو عندما كانت تحت حكم السلطان المالي ماري جاطه الثاني (١٣٥٩/١٣٧٣م). ولقد استقى ابن خلدون معظم معلوماته عن ملوك مالي من ابن وانسول هذا. وكانت المدينة عامرة بفضلاء الناس من المغاربة[٢٩٢].

وعندما زار ابن بطوطة دولة مالي في حوالي منتصف القرن الرابع عشر التقى فيها بعدد من مسلمي شمالي افريقية المقيمين هنا، منهم محمد بن الفقيه الجزولي وصهره الفقيه المقرىء عبدالواحد[٢٩٣].

وجذبت الحركة التعليمية في مالي بعض علماء الأندلس، أمثال علي بن احمد بن محمد بن عبدالله الوادي آشي (ت ٧٢٤هـ/١٣٢٣م) والد ابن الملقن التكروري (ت ٨٠٤هـ/١٤٠١م) صاحب كتاب (طبقات الأولياء) ومارس عليٍّ التدريس لا سيما تدريس اللغة العربية، ثم رحل الى القاهرة وفيها انجب ابنه ابن الملقن[٢٩٤].

ب - مع بلدان غربي افريقية بعضها البعض:

أما التبادل التعليمي بين معاهد غربي افريقية المختلفة فقد كان واضحا أيضا. وقام الحج بدور كبير فيه، لأن حجاج الجناح الغربي من غربي افريقية كانوا يمرون في طريقهم الى الحج بمدن الجناح الشرقي منها. فيلتقي العلماء بعضهم ببعض سواء في الذهاب أو المجيء. ويتبادلون ما عندهم من معارف ويتتلمذون على بعضهم البعض.

واضافة الى ذلك فان أهم بعثة تعليمية ذكرتها المصادر جاءت من مالي الى بلاد الهوسا وبرنو، وهي البعثة الونغارية[٢٩٥]. ومما لا شك فيه أن هؤلاء العلماء كانوا من ركائز معاهد تنبكت وجنى وجاو. ومنذ ذلك الحين أخذ العلماء التنبكتيون خاصة يتوافدون على بلاد الهوسا وبرنو أمثال الفقيه مخلوف البلبالي والتاذختي[٢٩٦]، ومنهم من أسس معهدا تعليميا، مثل معهد الحنبليين في كاتسينا[٢٩٧].

وعلى الرغم من ان المصادر قد اغفلت ذكر الطلاب الذين وفدوا على تنبكت من مناطق الهوسا وبرنو الا أن المنطق يقتضي أن يكون بعض طلاب هذه البلاد من بين المتعلمين في تنبكت، وذلك اذا علمنا أن العالم الباغرمي «ولولو» قد رحل الى تنبكت لتلقي العلم في مطلع القرن السادس عشر[٢٩٨] وهو من منطقة أبعد من برنو.

جـ - مع مصر:

لم تكن صلة مصر بغربي افريقية صلة تجارية[299] فحسب، بل كانت صلة ثقافية تعليمية ايضا. وقد تركت هذه الصلات بصمات قوية في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية في مصر.

ومن العلماء الذين وفدوا من غربي افريقية الى مصر أبو محمد يوسف بن عبدالله التكروري. الذي شيد المصريون على قبره قبة وبجانبها مسجدا جامعا عرف بـ «جامع التكروري» وعرف حيه بـ «بولاق الدكرور»[300] والشيخ راشد بن عبدالله التكروري (ت ٧٩٦هـ/١٣٩٤م)، الذي كان من أعيان العلماء. وله جامع عرف بـ «جامع راشد» عند بركة الحبش[301]، والشيخ فاتح بن عثمان التكروري (ت ٦٩٥هـ/١٢٩٣م)، الذي لازم أحد مساجد دمياط للتعليم والعبادة حتى عرف باسمه «جامع فتح»[302] ، والشيخ صبيح ابن عبدالله التكروري الكلوتاتي الذي ذهب الى دمشق عالما ومتعلما (ت ٧٣١هـ/١٣٣٠م)[303]. والشيخ عبدالملك بن علي الكانمي الذي اشتغل بالتعليم في مصر سنة (٧٢٠هـ/١٣١٨م).[304] والشيخ محمد بن أحمد بن عثمان بن عبدالله بن سليمان بن العباس الحراز العز التكروري المعروف بـ «العز التكروري» أو «العز الغاني» (ت ٨٥٧هـ/١٤٥٣م)، الذي حفظ القرآن كله وتتلمذ على مشاهير الفقهاء المصريين[305].

ومن العلماء المشاهير الذين قضوا زمنا في مصر في طريقهم من والى الحج وتبادلوا المدارسة مع فقهاء مصر: أحمد بن عمر أقيت ومحمود بن عمر أقيت والعاقب بن محمود أقيت ووالد أحمد بابا ومحمد بغيع ومحمد التاذختي والعاقب الانصمني ومحمود كعت وصديق تعلي ومحمد الكشناوي وعمر بن عثمان الفلاتي وعبدالعزيز التكروري وصالح الفلاني ومحمد الأمين الكانمي[306].

وعندما كثر عدد المقيمين بمصر والوافدين من غربي افريقية أسس لهم رواق خاص بالأزهر عرف بـ «رواق التكروري[307]» بالاضافة الى مدرسة ابن رشيق بالفسطاط التي أسسها أهل كانم[308].

ومن العلماء المصريين الأزهريين الذين أفاد منهم وتتلمذ عليهم وتدارس معهم بعض الوافدين من العلماء والطلاب والحجاج الذين قدموا الى مصر طلبا للعلم أو طلبا للحج من جميع ارجاء غربي افريقية: خالد الأزهري (ت ٩٠٥هـ/١٤٩٩م)[309] والسيوطي[310] والقشلندي[311] (ت ٩٢٢هـ/ ١٥١٦م) ابراهيم بن علي بن أحمد، وهو غير صاحب صبح الأعشى، والشيخ زكريا (ت ٩٢٦هـ/١٥١٩م)[312] وابراهيم المقدسي (ت

٩٣٢هـ/١٥٢٥م)[٣١٣]، واللقانيان شمس الدين بن حسن بن علي بن عبدالرحمن (ت ٩٣٥هـ/١٥٢٨م)[٣١٤]، وناصر الدين محمد بن حسن (٩٥٨هـ/١٥٥١م)[٣١٥]، والأجهوري (ت ٩٥٧هـ/١٥٤٩م)[٣١٦]، والأرميوني (ت ٩٥٨هـ/١٥٥١م)[٣١٧]، والتاجوري (ت حوالي ٩٦٠هـ/١٥٥٢م)[٣١٨]، والبكري (ت ٩٩٤هـ/١٥٨٦م)[٣١٩].

ويبدو من تاريخ العلاقات التعليمية الثقافية بين مصر وغربي افريقية أن العصر الذهبي لها كان في فترة دولة المماليك (٦٤٨-٩٢٢هـ/١٢٥٠-١٥١٧م) وهي الفترة التي ازدهر فيها التعليم بغربي افريقية.

د ـ مع سودان وادي النيل:

عندما سادت الثقافة الاسلامية العربية في غربي افريقية بصورة أوسع، وقبل أن تتمكن في سودان وادي النيل كان من البدهي أن تمتد آثار غربي افريقية لسودان وادي النيل لتجاور المنطقتين ولمرور طرق الحج بالسودان. وأقام كثير من الأفراد في السودان من أجل الرزق واصبحوا سودانيين. وكثرت اعدادهم بمرور الزمن حتى اصبحنا نسمع بجماعات التكاررة تلاميذ في حلقات علماء سودان وادي النيل.[٣٢٠] وأضحت لهم مشيخات خاصة بهم في شرقي السودان[٣٢١].

هـ ـ مع الحجاز:

كانت علاقة الحجاز بغربي افريقية روحية في الأساس الأول وتعليمية في المقام الثاني، كان الحجاج يترددون على علماء الحرمين يتتلمذون عليهم. وكانت هناك أوقاف في مكة والمدينة يصرف من ريعها على المجاورين والعلماء والطلاب الذين انقطعوا للدراسة والعبادة. ومن الذين اسهموا فيها من سلاطين غربي افريقية الحاج اسكيا الذي اشترى حدائق في المدينة وقفها على أهل تكرور[٣٢٢].

ولعل من الأبحاث الهامة ابراز دور علماء غربي افريقيةفي الحياة الثقافية والتعليمية والدينية بالحجاز.

المبحث العاشر: أهداف التعليم الاسلامي في غربي افريقية قبل الاستعمار:

لقد كان الهدف الأساسي من التعليم الاسلامي منذ نشأته هدفا دينيا، وهو معرفة الله سبحانه وتعالى وكيفية عبادته. وعندما يعرف الانسان ربه وكيفية عبادته ويتخلق بأخلاق الاسلام يصبح فردا صالحا في مجتمع صالح.

اما الأهداف الفرعية فهي الأهداف الدنيوية التي يحث عليها الشرع مثل العمل الشريف وحسن القيام بواجبات الفرد المختلفة في مجتمعه وتبوأ المناصب الاجتماعية العالية مثل التدريس والافتاء والقضاء.... الخ.

وقد اتجه التعليم الاسلامي في غربي افريقية منذ بدايته الى اصلاح النفس البشرية المسلمة واصلاح المجتمع الاسلامي واعداد الفرد للقيام بواجب الدعوة الى الاسلام.

فعبدالله بن يس [٢٢٣] أصدق مثال على ذلك. فقد اختاره استاذه السجلماسي وجاج ابن زللو بناء على طلب من عالم القيروان ابي عمران الفاسي استاذ وجاج ليصطحب رئيس جدالة يحيى بن ابراهيم (في أواخر النصف الأول من القرن الخامس الهجري) ويقوم بمهمة تعليم هذه القبيلة أمور دينها.

ولصلابته في الدين عاداه الجهلاء من العلماء والعامة فلجأ الى رباط في جزيرة بحوض نهر السنغال.

في ذلك الرباط قام ابن يس ومعه مجموعة صغيرة من قومه باتباع حياة اسلامية مثالية تسامع بها الناس وتوافدوا عليه حتى اصبحت قوة كبيرة.

لقد كان منهج هذا الرابط هو تربية الفرد المسلم تربية اسلامية متينة، وهدفه اقامة المجتمع الاسلامي السليم على اكتاف أفراد دعاة ملتزمين بتعاليم الاسلام في كل شيء. ومن خلال التربية الصارمة خرج هؤلاء المرابطون لدعوة الناس عندما بلغوا نحوا من ثلاثة آلاف. ثم قادوا حركة جهادية كانت أساس قيام دولة المرابطين وسببا في القضاء على دولة غانة الوثنية سنة ١٠٧٦م، وفتح المجال أمام دعاة المرابطين في غربي افريقية ليكملوا دور التجار الذي بدأوه من قبلهم.

ونجحت حركة ابن يس في تحقيق أهدافها عن طريق التعليم فقضت على البدع والخرافات والجهل وغرست روح الجهاد وحب العلم وبثه بين قبائل الصحراء ومناطق السنغال [٢٢٤].

وكذلك عثمان بن فودى كان مثالاً حيا لأهداف التعليم الاسلامي في غربي افريقية - اصلاح النفس البشرية بالتربية ليصلح بذلك المجتمع. فهو من خلال مؤلفاته ومجالس وعظه يعرف الناس بالعقيدة السليمة والسلوك السليم وفقه العبادات والمعاملات وفقه الحلال والحرام والجهاد. ولا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفاته أو مجلس من مجالسه من هذه الامور. فمثلا كتابه «بيان وجوب الهجرة على العباد»، وعلى الرغم من أن محور الكتاب

هو الجهاد الا أنه تناول العفو والصفح والمؤاخاة والأدب بين الناس (الفصل الحادي والخمسون من الكتاب) ومنع الظلم والنميمة (الفصل ٥٢) والخصال المحمودة للأمراء وغيرهم (الفصل ٥٤) الخ.

ونجح الشيخ عثمان في اقامة الدين الصحيح في بلاد الهوسا عن طريق التربية والتعليم وتخرج على يديه الدعاة الذين قادوا حركة الاصلاح واقامة الدولة على أركان قوية.

ومن خلال الدراسة لحياة المعلمين في معاهد التعليم بغربي افريقية يتضح لنا أن من أهم أهداف التعليم هي تقويم سلوك المتعلمين وتدريبهم العملي على الاهتمام بأداء الفروض بالقدوة الحسنة.

فقد عرف المعلمون بالحزم والتدبير وغرسهم احترام القرآن ومجالس العلم والعلماء في نفوس تلاميذهم. ووصل الطلاب في تقديرهم لمعلميهم أن يرافقوهم في أسفارهم، وكان عثمان بن فودى مثالا لذلك عندما رافق استاذه جبريل بن عمر في اسفاره. ان مزية التقدير والتوقير للعلماء التي وجدت في التعليم الاسلامي القديم لا نظير لها في نظام التعليم الحديث في البلاد الاسلامية أو الأوروبية[٣٢٥].

خاتمــــة:

ان القارىء لهذا البحث المختصر يتبين له أن الحياة التعليمية في غربي افريقية قبل الاستعمار تشبه الى حد كبير الحياة التعليمية في البلاد الاسلامية الأخرى. واذا كان غربي افريقية قد تأثر بما كان سائدا في بقية البلاد الاسلامية الأخرى من علوم وثقافة وصوفية، وأفاد كثيرا من منتجات هذه البلاد فانا لا نستطيع أن نقول ـ اعتمادا على ما وصل الينا من وثائق ـ انه ساهم بنصيب وافر في هذه الثقافة، ولكننا نستطيع أن نقول إنه اسهام هام، مكننا من تلمس معالم تاريخ الحضارة الاسلامية في هذه البقعة الهامة من العالم الاسلامي.

وسيشعر القارىء أو الزائر لغربي افريقية ـ الآن ـ، أنه على الرغم من توالي القرون وتبدل الظروف الاجتماعية والسياسية، فقد ظل التعليم الديني الاسلامي محافظا على روحه الاصيلة.

وان القارىء لهذا البحث يخرج بنتائج هامة من بينها أن التعليم الاسلامي في غربي افريقية قد نجح في خلق الشخصية الاسلامية المتميزة التي أسهمت في قيام حضارة اسلامية نقلت المجتمع الافريقي من حضارة الجاهلية الى حضارة الاسلام.

هوامش وتعليقات

* نعني بها المنطقة الواقعة ما بين بحيرة تشاد شرقا والمحيط الأطلسي غربا. ويحدها من الجنوب المناطق الاستوائية ومن الشمال المناطق الجنوبية للصحراء الكبرى، وتقع تقريبا بين خطي عرض ٩ و ١٧ درجة شمال خط الاستواء.

ولمعرفة المزيد من المعلومات عن هذا الاصطلاح، انظر: الدعوة الاسلامية في غربي افريقية للدكتور حسن عيس عبدالظاهر، ص ٣٤-٣٧؛ ورسالتنا: (تاريخ التعليم الاسلامي في معاهد غربي افريقية قبل الاستعمار ص ٥٠-٥٢، ودولة مالي الاسلامية، للدكتور طرخان، ص ٤-٥.. الخ.

(١) انظر: ابن هشام: السيرة النبوية تحقيق السقا والابياري وشلبي، شركة الحلبي، مصر ١٩٥٥م، المجلد الأول جـ٢، ص ٤٩٤.

المسجد: المعهد الأول للتعليم عند المسلمين، بحث الدكتور حسين أمين نشر بمجلة كلية آداب جامعة الاسكندرية، العدد الثاني والعشرين لسنة ١٩٦٨م، ص ١٥ وما بعدها.

الدكتور أحمد شلبي: تاريخ التربية الاسلامية - رسالة دكتوراه منشورة في مكتبة النهضة المصرية مصر ١٩٧٣ ص ١٠٣-١٠٤.

(٢) انظر: دائرة المعارف الاسلامية، مادة «مسجد» ومادة «تعليم».

(٣) انظر: آدم عبدالله الآلوري: موجز تاريخ نيجيريا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥م ص ١٥٠.

(٤) انظر: المقريزي: الخطط المقريزية، مطابع النيل، القاهرة ١٣٣٦هـ جـ ٣، ص ٢١٨.

وأسماء فهمي، مبادىء التربية الاسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٢٩هـ ص ٣٣.

(٥) أبو عبدالله عبدالعزيز: المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، جزء من كتاب المسالك والممالك، راندوم، الجزائر ١٨٥٧م، ص ١٧٥.

(٦) المصدر السابق (المغرب..) ص ١٧٥.

وتجدر الاشارة هنا الى أن ابن خلدون يذكر أن عقبة بن عامر ابن عبدالقيس الذي افتتح بأمر عمرو ابن العاص مدينة غدامس التي كانت بوابة النيجر الشرقية سنة ٦٦٢م افتتح كذلك في السنة التالية، وادان وكورا من بلدان غربي افريقية. (العبر، طبعة دار الكتاب اللبناني المجلد الثالث، ص ٢١). ويذكر ابن عذارى المراكشي أن عقبة انحدر في حملته الثانية الى غربي افريقية من بلاد المغرب، ووصل الى غانة عن طريق وادان وبنى مساجد فيها. (أحمد بن عذارى المراكشي - البيان المعرب في اختصار ملوك الأندلس والمغرب - تحقيق كولان وبروفينسان دار الثقافة - بيروت - جـ١، ص ٢٧) وهذان النصان يدلان على أن الوجود الاسلامي في غربي افريقية بدأ منذ القرن الأول الهجري. وان المساجد المشار اليها في هذا النص الثاني كانت أول نواة للتعليم الاسلامي في غربي افريقية.

(٧) ويتضح من نص البكري وابن خلدون وابن عذارى المشار اليها سابقا أن أي مؤرخ لتاريخ التعليم الاسلامي في غربي افريقية لا بد له من أن يرجع بدايات هذا التعليم الى القرن الأول الهجري، مع

ملاحظة أنها كانت بدايات متواضعة تناسب ظروف وطبيعة التغلغل البطيء للاسلام في مناطق غربي افريقية.

(٨) أنشأها توارق مغشرن في نهاية القرن الخامس الهجري (١١م) - انظر تاريخ السودان، ص ٢١. وهي الآن جمهورية مالي.

(٩) أسست على الأرجح حوالي القرن الثاني الهجري (انظر: تاريخ السودان ص ١٢) وهي الآن في مالي، جنوبي تنبكت.

(١٠) هي الدولة التي خلفت دولة مالي في غربي افريقية.

(١١) Paniker, K.M.: The Serpent and the Crescent: A History of the Negro Empire of Western Africa, Bombay, 1963, P. 261.

(١٢) احدى امارات بلاد الهوسا، وهي الآن من بلدان نيجيريا.

(١٣) احدى امارات بلاد الهوسا في ذلك الزمان، وهي الآن عاصمة الاقليم الشمالي النيجيري.

(١٤) انظر: عبدالله بن فودى: ايداع النسوخ من أخذت من الشيوخ مخطوط بكلية عبدالله بايرو - جامعة أحمدو بللو - نيجيريا - رقم ١٣٥.

(١٥) هي الآن بلاد تشاد.

(١٦) Palmer (H.R): "Two Sudanese Manuscripts of the 17th C.", B.S.O.A.S., 5(1928-30),P.547

وابراهيم صالح بن يونس: تاريخ الاسلام وحياة العرب في امبراطورية كانم - برنو، شعبة أبحاث السودان - كلية الآداب - جامعة الخرطوم - الخرطوم، ١٩٧٠، ص ٨٣-٩١.

(١٧) انظر: القاضي محمود كعت التنبكتي: تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس وذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور وتفريق أنساب العبيد من الأحرار، نشر هوداس ودلافوس، مطبعة بردين باريس ١٩١٣م ص - ١٧٢-١٧٤.

السعدي (عبدالرحمن بن عبدالله بن عمران بن عامر - ت بعد سنة ١٠٦٦هـ/١٦٥٥م). تاريخ السودان، نشر هوداس وبنوا، باريس ١٨٩٨م، ص ١٦٩.

(١٨) ان كلمة اسكى أو اسقيا أو اسكيا، لقب اتخذه محمد بن أبي بكر الطوري كبير قادة سني علي الذي ورثت أسرته عرش مالي بعد وفاة سنى علي وتلقب أبناؤه بهذا اللقب.

وكلمة «سنى» بمعنى المحرر.

(١٩) تاريخ السودان، ص ١١.

(٢٠) انظر تفاصيل ذلك في: تاريخ السودان، ص ٢٠-٢١.

(٢١) انظر: الدكتور عبدالرحمن زكي: الاسلام والمسلمون في غربي افريقية مطبعة يوسف، القاهرة، د.ت.ص ١٥٢.

(٢٢) تاريخ السودان، ص ٢١.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٥٦ ويلاحظ في هذا النص وغيره أحيانا: أن السعدي يستعمل ضمير المؤنث للمذكر، وذلك لعجمته.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧، تاريخ الفتاش، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢.

(٢٥) تاريخ السودان، ص ٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٨ و ص ٥٦ـ٥٧ والفتاش، ص ٣٢، والعبر لابن خلدون، جـ٦ طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٥٦م ص ٤١٥.

(٢٧) Leo Africanus: The History and Description of Africa (translated and collected by: John Pory), London, 1600

(٢٨) انظر تاريخ السودان، ص ٥٧، ١٠٨، ١٢١، ١٢٢، ١١٠، ١٢١ ـ نيل الابتهاج، ص ١٨٠ـ٢٨١، تاريخ الفتاش ص ١٢٣.

(٢٩) هكذا رسمه السعدي في تاريخ السودان وصاحب الفتاش (ص١٧٢). أما الكتاب المحدثون فمنهم من يرسمه «سنكوري» أو «سانكوري». وقد رسمه كاراده فو «سنكورة» ولعل هذا خطأ من المترجم الذي نقل مادة تنبكت الى العربية بدائرة المعارف الاسلامية.

(٣٠) الفتاش، ص ١٢١.

(٣١) تاريخ السودان، ص ٦٢.

Levtizion, N. : Ancient Chanah and Mali, London, 1973.

ويذكر هذا المرجع أن هذه المرأة ربما تكون من قبيلة التوارق.

(٣٢) تاريخ السودان ص ١١١.

(٣٣) المصدر نفسه ص ٢١ـ٢٢.

(٣٤) تاريخ السودان ص ١١٨، ١٦٩، ٥١، ٥٣، ٥٥.

Levtzion, Ancient Chanah and Mali, Op. Cit., p.204

ويخطىء الدكتور أحمد فؤاد بليغ في قوله ان هذا المسجد كان في جنى انظر ذلك في: عبدالرحمن السعدي ـ عصره وكتابه تاريخ السودان ـ مقال نشر بالمجلة التاريخية المصرية. المجلد العشرون (١٩٧٣م) ص ١٠٣ وكذلك يخطىء الدكتور عبدالرحمن زكي في مقاله: المراجع العربية للتاريخ الاسلامي في غربي افريقية، نشر في مجلة الجمعية المصرية التاريخية المحاضرات العامة الموسم الثقافي ١٩٦٧/٦٨م ص ٢٧ ولنا معها مناقشات في غير هذا البحث.

٣٥) تاريخ السودان ص ٢٢ـ٥٠ وكثيرا ما عرف بجامع محمد نقي ـ انظر المصدر نفسه، ص ٢٥٦،

٢١٥، ٢٣٩.

(٣٦) المصدر نفسه ص ٢٢.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٥١، ١٠٩.

(٣٨) نقلا عن الدكتور عبدالرحمن زكي: الاسلام والمسلمون في غربي افريقية مرجع سبق ذكره، ص ١٥٣.

(٣٩) المصدر السابق ص ١١٠.

(٤٠) تاريخ الفتاش، ص ١٢٢.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٤٢) تاريخ السودان، ص ١٤٦.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٩١، ١٨٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٤٧) يقول الدكتور الغربي في مؤلفه القيم: «بداية الحكم المغربي في السودان الغربي»، ص ٥٤٧: (وحظيت تنبكت وجامعتها بسمعة مدوية في العالم الاسلامي مثل السمعة التي حظيت بها فاس والقاهرة وتونس، وقد رأينا الطلبة يتوافدون لطلب العلم بتنبكت من مراكش والجهات البعيدة السودانية...).

(٤٨) Ward, W.E.F.: A History of Africa, London, 1960, P.55.

Hogben, S.J.: The Muhamadan Emirates, London, 1930, P.46,50

Lady Lugard: A Tropical Dependency..., London, 1964,P.202

Oliver, R.: The Dawn of African History, Oxford, 1961,P.34

الدكتور حسن احمد محمود: الاسلام والثقافة العربية في افريقية، مصر ١٩٦٣، ص ٢٧١.

(٤٩) Leo Africanus, op. cit, Vol. III, P.824.

كانت غانة القديمة عبارة عن مدينتين، احداهما اسلامية والأخرى وثنية وعرفت الوثنية بـ «الغابة» حيث كان يسكن الملك الوثني وجماعته قبل عموم الاسلام في غانة.

(٥٠) انظره في رسالتنا للدكتوراه: (تاريخ التعليم الاسلامي في معاهد غربي افريقية قبل الاستعمار)، ص ١٩٤ـ٢٣٥، السعدي، كعت، الوالاتي... الخ.

(٥١) انظر: تاريخ السودان ص ١٦.

(٥٢) المصدر نفسه ص ٧٠.

(٥٣) حولية كانو، ص ٧٧.

(٥٤) من العلماء الوافدين الى كانو.

(٥٥) حولية كانو، ص ٧٧.

(٥٦) انظر: محمد بللو انفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة ١٩٦٤، ص ٢١٠.

(٥٧) تعني عندهم سلطان أو حاكم.

(٥٨) Hodakin,T.: Nigerian Perspectives, An Historical Anthology, London, 1960, p.17, 19.

(٥٩) انظر جمهورية نيجيريا الجديدة، مرجع سبق ذكره ص ٣٥.

(٦٠) Palmer: Two Sudanese Manuscripts of the 17th c. B.S.O.A.S., Vol. 15, (1928 - 30) P. 542.

(٦١) المصدر نفسه ص ٥٤٧.

(٦٢) انظر الآلوري، الموجز، مرجع سبق ذكره ص ٦٨.

(٦٣) انظر: الدكتور محمد اسعد طلس: التربية والتعليم في الاسلام. دار العلم للملايين، بيروت ١٩٥٧، ص ٧٨.

(٦٤) انظر: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، نشر محمد المازني، القاهرة ١٢٩٨هـ ص ٣٤.

(٦٥) المكان نفسه.

(٦٦) المقدمة، ص ١٠٣٨ـ١٠٤٢.

(٦٧) يعني تونس الحالية.

(٦٨) انظر الآلوري، الموجز، مرجع سبق ذكره ص ٩٤.

(٦٩) تاريخ الفتاش، ص ١٨٠.

(٧٠) يلاحظ انه يسميه مكتبا، والآخرون يسمونه كتابا، والمعنى واحد.

(٧١) المكان نفسه.

(٧٢) تاريخ السودان، ص ٥٨.

(٧٣) انظر في ذلك: التربية في السودان، مرجع سبق ذكره ص ٨٢ الهامش: رحلة ابن جبير، ص ٢٦٠.

(٧٤) الموجز، مرجع سبق ذكره ص ٩٤.

(٧٥) الثقافة العربية في نيجيريا، مرجع سبق ذكره ص ٩٤.

(٧٦) المرجع نفسه، ص ٩٦.

(٧٧) المكان نفسه.

(٧٨) تاريخ الفتاش ص ١٨١.

(٧٩) تاريخ السودان، ص ٤٥.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٦٦_٢٦٧.

(٨١) Kano Chronicle, op. cit., p.8

(٨٢) انظر انفاق الميسور، مرجع سبق ذكره ص ٥١.

(٨٣) انظر ايداع النسوخ، مصدر سبق ذكره، من ص ١_٥، من ص ٧_٩.

(٨٤) المصدر نفسه من ص ٤_٧.

(٨٥) Palmer: Bornu Sahara and Sudan, London, 1936, pp. 14-15.

(٨٦) Ibid, P. 19

(٨٧) Palmer: The Two Sudanese Manuscripts of the 17th C., op. cit., pp 541 - 60.,

(٨٨) Ibid, p.546.

(٨٩) Palmer: The Bornu., op. cit., p. 35.

(٩٠) Kano Chronicle, p. 81.

(٩١) Ibid, p.87.

(٩٢) Loc. Cit.

(٩٣) انظر: الدكتور علي أبو بكر: الثقافة العربية في نيجيريا، رسالة دكتوراه، ص ١٠٦.

(٩٤) المراجع والمكان نفسيهما.

(٩٥) المرجع نفسه، ص ١٠٧_١٠٨.

(٩٦) انظر: المرجع نفسه ـ ط١ مؤسسة عبدالحفيظ البساط، بيروت ١٩٧٢م ص ١٥٩_١٦٨.

(٩٧) الثقافة العربية في نيجيريا ـ مرجع سبق ذكره، ص ١١٠.

(٩٨) المرجع نفسه، ص ١١١.

(٩٩) المكان نفسه.

(١٠٠) نفس المرجع، ص ١١٢.

(١٠١) نفس المرجع، ص ١١٣_١١٤.

(١٠٢) تاريخ السودان، مرجع سبق ذكره، ص ٣٤، ص ٤٧.

(١٠٣) نفس المكان.

(١٠٤) نفس المكان.

(١٠٥) يعني عام ٩٩٩هـ/١٥٩١م، وهو عام الغزو المراكشي لدولة سنغى الاسلامية.

(١٠٦) المصدر نفسه ص ١٤٦.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٥١.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٧٧، ٥١، ٥٢.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١١١) Trimingham, J.S.: A History of Islam in West Africa,Oxford, 1970, P. 159.

(١١٢) انظر: نعيم قداح: افريقية الغربية في ظل الاسلام، وزارة الثقافة والارشاد القومي، مديرية التأليف والترجمة، كوناكري، ١٩٦٠، ص ١٤٤.

(١١٣) A. Rahman I. Doi: Islamic Education in Nigeria - II th Century To 20 Th Century' An article in the Bulletin of Islamic Culture; Jan., 1972, P.5.

وذلك عند تناوله موضوع التعليم الاسلامي في بلاد اليوربا جنوبي دولة نيجيريا.

(١١٤) انظر تاريخ السودان، ص ١٤٢.

(١١٥) انظر: ابن يونس مرجع سبق ذكره، ص ١٠٧.

(١١٦) انظر: الدكتور الغربي: بداية الحكم المغربي للسودان الغربي، ص ٥٥١.

(١١٧) انظر: محمد جلال عباس ـ التعليم الاسلامي في افريقية، دور النشأة والازدهار ـ عصر الطرق الصوفية ـ، مقال منشور بمجلة الأزهر، المجلد ٣٧، جـ١ محرم ١٣٨٥/ مايو ١٩٦٥م، ص ٤٢١ـ٤٢٦.

وتجدر الاشارة هنا الى أن الاستعمار الفرنسي ـ البريطاني ـ الالماني ـ الاسباني.. لم يدخل الى غربي افريقية في سنة واحدة، بل تغلغل بأساليب مختلفة خلال الفترة من منتصف القرن التاسع عشر ـ تقريبا ـ الى مطلع القرن العشرين. انظر في ذلك: استعمار افريقية للدكتور زاهر رياض، موجز تاريخ افريقية لرونالد أوليفر وجون فيج، ترجمة الدكتورة دولت صادق.... الخ.

(١١٨) انظر: الفتاش، ص ٥٩، ص ٦٥، تاريخ السودان، ص ١٧، ٧٢. البكري، المغرب، ص، ١٧٨.
Leo Africanus, op. cit., p. 825.

(١١٩) تاريخ السودان، ص ٣٨.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٦، ٤٢.

(١٢١) انظر أمثلة ذلك في حولية كانو.

(١٢٢) انظر: تاريخ السودان، ص ٦٥، الفتاش ص ٤٣ـ٤٤.

(١٢٣) تاريخ السودان، ص ٧٢.

(١٢٤) كعت، ص ١٠_١١.

(١٢٥) تاريخ السودان، ص ٧٦.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٠_٦١.

(١٢٧) المصدر نفسه ص ٨٩.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١١١_١١٢. ولزيادة الأمثلة، انظر: المصدر نفسه، ص ١١٣، تاريخ السودان، ص ٥٢، ص ٤٣_٤٤.

(١٢٩) انظر: الفتاش ص ٧٣.

(١٣٠) Trimingham, A History of Islam in West Africa, OP. Cit. PP. 156 - 160

(١٣١) Curtin, P.D. Jihad in West Africa, J.A.H. XII,1 1971.

(١٣٢) انظر انفاق الميسور، عدة صفحات.

(١٣٣) الأمثلة على ذلك كثيرة، انظر: حولية كانو: ص ٧٤، الفتاش ص ٥٣_٥٥، ص ١٧٣_١٨١، تاريخ السودان ص ٧٤.

(١٣٤) ومثل: فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور لأبي عبدالله الطالب بن أبي بكر الصديق البرتلي الولاتي - حققه محمد ابراهيم الكتاني ومحمد حجي - نشرته دار الغرب الاسلامي - بيروت ١٤٠١هـ/١٩٨١م وذلك في طبعته الأولى.

(١٣٥) انظر: تاريخ الفتاش، ص ١٧٣_١٧٥.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(١٣٧) انظر: قداح: افريقية الغربية في ظل الاسلام، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٢.

(١٣٨) تاريخ الفتاش، ص ١٨.

(١٣٩) مفردها ودعة، وهي العملة المستعملة في غربي افريقية في ذلك الوقت.

(١٤٠) Meek, C.K.: The Northern Tribes of Nigeria, New York. 1969, P.5,P.9

(١٤١) تاريخ الفتاش، ص ١٣٠.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٩، ص ٦٨.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(١٤٦) Meek, op. Cit., p. 8

(١٤٧) تاريخ السودان، ص ٥٠.

(١٤٨) وصف افريقية، ترجمة الدكتور عبدالرحمن حميدة، ص ٥٤١.

(١٤٩) نيل الابتهاج، مصدر سبق ذكره، ورقة رقم ٣٣٩.

(١٥٠) تاريخ السودان، ص ٥١.

(١٥١) التربية في السودان من أول القرن السادس عشر الى نهاية القرن الثامن عشر والأسس النفسية التي قامت عليها. وزارة المعارف العمومية، القاهرة ١٩٤٩م، ص ١٥٨ـ١٥٩.

(١٥٢) شجرة النور الزكية لابن مخلوف، طبعة القاهرة ١٣٤٩هـ، ص ٢٩٨.

(١٥٣) انظر في ذلك ترجمته عن نفسه في فتح الشكور، ص ٣٥.

(١٥٤) انظر الصفحات: ٥، ٨، ٩.

(١٥٥) انظر الورقات ٦٦، ١١٣، ٣١٧، ٣٢٣.

(١٥٦) انظر ص ٢٤٧، ٢٦٦.

(١٥٧) انظر مثلا، ص ٣٩ (ترجمة احمد بن محمد رقم ١٦)، (وتركمة سيدي أحمد رقم ١٥)، (ص ٥٠ ـ ترجمة رقم ٢٩،..... الخ).

(١٥٨) انظر Trimingham,J.S.: The Influence of Islam Upon Africa, London, 1968, p. 9.

(١٥٩) انظر Lertzion, N.: Muslims and Chief in West Africa, Oxford, 1968, p.23.

(١٦٠) انظر Curtin.: Jihad in West Africa, op. it pp. 12 - 14

(١٦١ انظر Levtzion, N., Loc. Oit, p. 27.

(١٦٢) انظر Ibid, p.28.

(١٦٣) انظر Trimingham, J.S.: A History of Islam in West Africa Op. lit., p. 158.

(١٦٤) انظر: قداح: مرجع سبق ذكره، هامش صفحة ١٣٨. (ومن بين المراكز التي اقاموا بها مدارسهم بغربي افريقية والاتا جنوبي موريتانيا الحالية وتنبكت في مالي الحالية) كما تذكر مراجع هذه الفترة.

(١٦٥) Trimingham and others: Islam in Africa. America, 1969. P.64

(١٦٦) انظر تاريخ السودان، ص ٤٤.

(١٦٧) انظر: قداح، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٢.

(١٦٨) تاريخ السودان، ص ٤٥.

(١٧٩) انظر: الشنقيطي (أحمد بن الأمين): الوسيط في تراجم أدباء شنقيط. المطبعة الجمالية، القاهرة ١٩١١، ص ٤٩١.

(١٧٠) ما زالت هذه الأساليب تمارس في غربي افريقية كما شهدت ذلك بنفسي.

(١٧١) انظر: نيل الابتهاج، ورقة ٨٢، ١٨٢.

(١٧٢) المصدر نفسه، ورقة ٣٢٣.

(١٧٣) انظر: تاريخ السودان، ص ٢١٧.

(١٧٤) ايداع النسوخ، ص ٨.

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٧٦) تاريخ السودان، ص ٦٥.

(١٧٧) نيل الابتهاج، ورقة ٣٣٩.

(١٧٨) تاريخ السودان، ص ٣٨.

(١٧٩) انظر المصدر نفسه، مثلا الصفحات: ١٥، ١٨، ١٩، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩،.. الخ وهي كثيرة جدا.

(١٨٠) النيل مثلا، ص ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٧٧، ١٣٠، ١٤٠، ١٨١، ٢٤٥، ٣٢٣، ٣٢٤.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٨٢) انفاق الميسور، مصدر سبق ذكره في أماكن متفرقة.

(١٨٣) انظر محمد جمال الدين القاسمي: قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، تحقيق وتعليق محمد بهجة البيطار، ط٢، دار احياء الكتب العربية ـ الحلبي، القاهرة ١٩٦١، ص ٧٦.

(١٨٤) تاريخ السودان والنيل. أماكن متفرقة.

(١٨٥) انظر: مثلا النيل، ص ٩٠، ١٨١.

(١٨٦) انظر الكتابين في أماكن متفرقة.

(١٨٧) انظر: تاريخ السودان أماكن متفرقة.

(١٨٨) انظر: الانفاق، مثلا: ص ٣٧.

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(١٩٠) انظر مثلا جولية كانو الصفحات: ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٦، ٨٨، ٩٠، ٩٢،.. الخ. والانفاق، ص ٢١، ٢٢، ٢٧، ٣٧، ٥٢، ٥٤، ٥٧...الخ.

(١٩١) انظر: ابن يونس مصدر سبق ذكره، ص ١٢٠.

(١٩٢) انظر: الدكتور طرخان: دولة البرنو الاسلامية، ص ١٨٣.

(١٩٣) انظر: الفتاش، ص ٤٨، ٥٤، ١٠٨، ١١١، ١١٦.

(١٩٤) انظر: صدر الكتاب المذكور، طبعة مكة الماجدية، سنة ١٣٥٤هـ.

(١٩٥) انظر: ابن يونس، ص ١٢١.

(١٩٦) المكان نفسه.

(١٩٧) انظر: تاريخ السودان، ص ٢٣، ٢٩، ٥٠، ٥٣.

(١٩٨) المصدر نفسه ص ٣٢، ٥٢، ٦١.

(١٩٩) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٢٠١) انظر: كتابات ترمنجهام في تاريخ المنطقة.

(٢٠٢) انظر: الانفاق، ص ٤١.

(٢٠٣) تاريخ السودان، ص ٥٧.

(٢٠٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٢٠٥) الفتاش، ص ٦٩.

(٢٠٦) الانفاق، ص ٦٠، ٦٣.

(٢٠٧) تاريخ السودان، ص ٥٨.

(٢٠٨) انظر النيل، ورقة ٣٢٣.

(٢٠٩) B.O.O Loruntimehim The Segu Tukulor Empire, London , 1972, P. 9.

(٢١٠) Trimingham, : A History of Islam in W.A., Op. cit, PP. 156-60, Curtin Op. cit, P. II.

(٢١١) Meek, op. cit, p.8.

(٢١٢) افريقية الغربية في ظل الاسلام، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٤.

(٢١٣) تاريخ السودان، ص ٣٩.

(٢١٤) يذكر الدكتور الغربي (بداية الحكم المغربي في السودان الغربي ص ٥٥١) ان التعليم في القرى الصحراوية من غربي افريقية كآروان وولاته كان اجباريا على الذكور والاناث من أبناء الزوايا أو البيوتات العلمية ويذكر ابن بطوطة في تحفة النظار، ص ٤٥٠ ـ طبعة التحرير: ان من الأمور التي أعجبته في مالي عناية أهلها بالعلم وحفظ القرآن الكريم ويجعلون لأولادهم القيود اذا ظهر في حقهم التقصير في حفظه. وشاهد مثالا لذلك عند القاضي عبدالرحمن عندما زاره في العيد ووجد أولاده في القيود لتقصيرهم في حفظ القرآن الكريم. وهذا دليل على الزامية القرآن على الأقل.

(٢١٥) انظر: ايداع النسوخ، ص ٣.

(٢١٦) المصدر نفسه، ص ٢ـ٣.

(٢١٧) الفتاش، ص ٥٩، ٩٥، ١١٣.

(٢١٨) المصدر نفسه، ص ١٠٨ـ١٠٩.

(٢١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٢٢٠) انظر: الدكتور حسن احمد محمود: دور العرب في نشر الحضارة في غربي افريقية، مقال نشر

في المجلة التاريخية المصرية، المجلد ١٤، سنة ١٩٦٨، ص ٨٦.

(٢٢١) انظر: تاريخ السودان، ص ٣٢.

(٢٢٢) المرجع السابق، ص ٨٦.

(٢٢٣) Hogben: The Muh. Emirates, op. cit., p. 93.

(٢٢٤) انظر: الفتاش، ص ١٨٠، ١٣٠.

(٢٢٥) الورقات ٣٢٨-٣٢٩.

(٢٢٦) تاريخ السودان، ص ٦٢.

(٢٢٧) تاريخ الفتاش، ص ٩٠.

(٢٢٨) انظر الوسيط للشنقيطي، ص ٥١٨.

(٢٢٩) Hodgkin, Nigeria Perspectives, op. cit, p. 4.
Elmasri, F.H.: The Life of Shehu Uswman Dan Fodio
Before The Jihad, J.H.S.N., 11,4,1964, P. 440.
وكرر ذلك في «كتابه احياء السنة واخماد البدعة» وممن انتفض بالتعليم الاسلامي بنات الشيخ عثمان، اذ أصبحت الكبرى تلقي دروسا للنساء في الدراسات واصبحت الصغرى «اسماء نانا» شاعرة مرموقة.
انظر: A. Rahman I. Doi: "Islamic Education in Nigeria."

(٢٣٠) Hodgkin, loc. oit.

(٢٣١) See: Meek, op. cit., p. 8.

(٢٣٢) انظر: تاريخ السودان، ص ٢٩، ٣١، ٣٧، ٤٦، ٥٥، ٦٥، ٢١٨، ٢٩٦، حولية كانو(K.C.)، مصدر سبق ذكره، ص ٧٩، ٨١.

(٢٣٣) انظر: نيل الابتهاج، ورقة ٦٤، ٦٧ تاريخ السودان، ص ٣٧، ٤٥، ٣٨،.

(٢٣٤) انظر: تاريخ السودان، ص ٣٨، ٣٩، ٤٦، ٥٤ ـ تاريخ الفتاش ص ٩٤، ونيل الابتهاج، ورقة ٦٧، ٣٢٤.

(٢٣٥) انظر ابن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥١ ص ١٧.

(٢٣٦) انظر: تاريخ السودان، ص ٣٨، ٣٩؛ نيل الابتهاج، ص ٨٢؛ ايداع النسوخ ص ٥٠.

(٢٣٧) انظر: نيل الابتهاج، ص ٦٦، ٦٧؛ تاريخ السودان، ص ٢١٨.

(٢٣٨) انظر: تاريخ السودان، ص ٣٨، ١٤٦.

(٢٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٨.

٢٤٠) انظر المصدر نفسه، ص ٤٦، ١٥٩، تاريخ الفتاش، ص ١٧٣، ايداع النسوخ ص ٦.
The Life of Shehu, op.cit., p. 439.

(٢٤١) انظر مثلا: تاريخ الفتاش، ص ١٧٣، تاريخ السودان ص ٣٣.

(٢٤٢) انظر تاريخ السودان ص ٣٤،.

(٢٤٣) المصدر نفسه ص ٣٣، ٤٦ ـ ايداع النسوخ ورقة ٦.

(٢٤٤) تاريخ السودان، ص ٢٩، ٤٧.

(٢٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢٤٦) انظر: ايداع النسوخ، ص ٣.

(٢٤٧) تاريخ السودان، ص ٢١٨.

(٢٤٨) انظر المصدر نفسه ص ٤٠، ٤٣، ٤٦.

(٢٤٩) انظر: نيل الابتهاج، ورقة ٦٦، وورقة ٣٠١، وتاريخ السودان ص ٤٦، والايداع ص ٣.

(٢٥٠) تاريخ السودان ص ٤٦.

(٢٥١) انظر المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢٥٢) انظرها في مؤلفه: حسن المحاضرة في اخبار مصر والقاهرة، مطبعة ادارة، الوطن، القاهرة ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٧م، ص١٤٣ـ١٤٤، الايداع ص ٧ـ٨، تاريخ السودان، ص ٢١٨.

(٢٥٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٢٥٤) انظر: الايداع، ص ٣، ٧.

(٢٥٥) انظر: تاريخ السودان، ص ٤٦، الفتاش، ص ٩٣، علما بآن جامع المعيار هو، القسم الآخير من الكتاب.

(٢٥٦) تاريخ السودان، ص ٤٦.

(٢٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٥، الايداع، ص ٨.

(٢٥٨) انظر: الفتاش، ص ١٨٢.

(٢٥٩) انظر: الايداع، ص ٣.

(٢٦٠) انظر: تاريخ السودان، ص ٣٧.

(٢٦١) لقد عمل صاحب فتح الشكور فهرسا خاصا بالكتب التي ورد ذكرها في كتابه ص ٢٧٧. ٢٩٨ فلينظرها من شاء معرفة المزيد من الكتب الدراسية والثقافية في غربي افريقية وشماليها في تلك الفترة.

(٢٦٢) انظر: Dubois (F.): Tombouctou LaMrysterieuse Paris 1899.

نقلاً عن الدكتور حسن أحمد محمود: الاسلام والثقافة العربية في افريقيا مرجع سبق ذكره ص ٢٧٣.

(٢٦٣) انظر: السعدي: تاريخ السودان، ص ٣٧، ٣٩.

(٢٦٤) انظر: وصف افريقية، ترجمة الدكتور عبدالرحمن حميدة، ص ٥٤١.

(٢٦٥) انظر في هذا: الدكتور محمد المبارك: بين الثقافتين الغربية والاسلامية، دار الفكر، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص ٢٨ـ٣٠.

(٢٦٦) انظر: ايداع النسوخ، ص ٣.

(٢٦٧) المصدر والمكان نفسيهما.

(٢٦٨) انظر: دور العرب في نشر الحضارة في غربي افريقية، مرجع سبق ذكره، ص ٨٠ـ٨١، والاسلام واللغة العربية في غربي افريقية، مرجع سبق ذكره ص ٧٢، وافريقية الغربية في ظل الاسلام، ص ١٣٩، مسالك الابصار، ج٢، مصدر سبق ذكره ص ٥٠٦، صبح الأعشى، ج٥، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٨.

(٢٦٩) انظر: تاريخ السودان، ص ٥٧.

(٢٧٠) هو أبو عبدالله بن عبدالكريم بن محمد المغيلي التلمساني (ت ٩٠٩هـ/١٥٠٤م) انظر النيل ورقة ٣٠٤، شجرة النور الزكية، ص ٢٧٤.

(٢٧١) عرفت بـ «أسئلة الاسقيا واجوبة المغيلي» حققها الدكتور عبدالقادر زبادية.

(٢٧٢) انظر كتاب «نجم الأخوان» لعثمان بن فودى «وضياء السلطان» لعبدالله فودى.

(٢٧٣) تاريخ السودان، ص ٣٩.

(٢٧٤) المكان نفسه. وابن غازي هو محمد بن أحمد بن محمد بن علي بن غازي العثماني المكناسي الفاسي ـ معجم المؤلفين، ج ٩ ص ١٦.

(٢٧٥) المكان نفسه.

(٢٧٦) المكان نفسه.

(٢٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٩ـ٤٠.

(٢٧٨) الانفاق، ص ٥٠.

(٢٧٩) انظر ابن يونس، ص ١٠٧.

(٢٨٠) ايداع النسوخ، ص ٦.

(٢٨١) انظر الانفاق ص ٥٢.

(٢٨٢) انظر: أحمد بن الأمين الشنقيطي: الوسيط في تراجم أدباء وعلماء شنقيط، ص ٢٨٨ـ٢٩٤.

(٢٨٣) المرجع نفسه، ص ٢٧٩ـ٢٨٣.

(٢٨٤) المرجع نفسه، ص ٢٧٩.

(٢٨٥) نسبة الى ودان في موريتانيا الحالية وقد اشتهرت بكثرة العلماء.

(٢٨٦) انظر: NORRIS, H.T. :"Sanhaja Scholars of Tibuctoo," B.S.O. A.S. XXX, 3,

(٢٨٧) Loc cit. 1967, P. 630.

(٢٨٨) انظر: تاريخ السودان، ص ٥٧.

(٢٨٩) انظر ابن يونس، ص ٢٥٥.

(٢٩٠) انظر المرجع نفسه، ص ٢٥٦.

(٢٩١) انظر: العبر، ج٦، ص ٤١٧.

(٢٩٢) انظر: رحلة ابن بطوطة، ص ٤٥٢.

(٢٩٣) انظر: طبقات الأولياء ومناقب الاصفياء لابن الملقن التكروري الوداي آشي المغربي، تحقيق وتقديم ونشر عبدالله الحبوي بمجلة دعوة الحق، العدد الرابع، السنة ١٣ (ابريل ١٩٧٠م)، ص ١١٠ وما بعدها.

(٢٩٤) انظر: حولية كانو ـ (K.C.)، مرجع سبق ذكره، ص ٧٠.

(٢٩٥) انظر السعدي: تاريخ السودان ص ٣٩.

(٢٩٦) الثقافة العربية في نيجيريا، مرجع سبق ذكره، ص ١١٠.

(٢٩٧) انظر الانفاق، ص ٣١.

(٢٩٨) راجع مصادر: مثل السلوك للمقريزي، ص ١٠٣، ١٣٣، والخطط المقريزية، ج ٣، ص ١٢٢، والعبر لابن خلدون، ج٦، ص ٢٠١، والمراجع الحديثة..

(٢٩٩) انظر الخطط المقريزية، ج٤، ص ١٣٣.

(٣٠٠) انظر ابن حجر العسقلاني: انباه الغمر بأنباء العمر، مخطوط من مجلدين رقم ٢٧٦ع بدار الكتب المصرية، ج١، صحيفة ٥٨٢.

(٣٠١) انظر: الخطط، ج١، ص ٣٦٢ـ٣٦٤.

(٣٠٢) انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني، ج٢، ط، مصر ١٩٦٦، ص ٣٠٤.

(٣٠٣) المصدر والمكان نفسيهما.

(٣٠٤) انظر: الضوء اللامع للسخاوي، القاهرة ج٧، ص ٢، ٣.

(٣٠٥) انظر: تاريخ السودان، ص ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٤٤ واماكن اخرى، نيل الابتهاج، الورقات ٦٤، ٦٦، ١١٨، ١٣٥، ١٨٠، ٣٢٣، وأماكن أخرى، ومعجم المؤلفين، ج ٥ و ج١١ عن الشكناوي وعمر الفلاتي وصالح الفلاتي.

(٣٠٦) انظر: مسالك الابصار في ممالك الامصار ـ مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٥٦٨، تاريخ، معارف عامة ٥٥٩، ص ٤٩٢.

(٣٠٧) انظر: صبح الأعشى في صناعة الانشاء، ج٥، المطبعة الاميرية، القاهرة ١٩١٥م، ص ٢٨١ والخطط المقريزية، ج٤، ص ١٩٥.

(٣٠٨) انظر: معجم المؤلفين، ج ٤، ص ٩٦.

(٣٠٩) انظر: ترجمته لنفسه في مؤلفه حسن المحاضرة، ص ١٤٠، ١٨٧.

(٣١٠) انظر: النيل، ص ٣١٣.

(٣١١) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(٣١٢) المصدر والمكان نفسيهما.

(٣١٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٩-٣١٠.

(٣١٤) المصدر نفسه ص ٣١٢-٣١٣، ٣٢٣.

(٣١٥) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٣١٦) المصدر نفسه ص ٦٦، تاريخ السودان، ص ٤٥.

(٣١٧) النيل، ص ٦٦، ١٣١.

(٣١٨) تاريخ السودان، ص ٥٤، شجرة النور الزكية، ص ٢٨٧.

(٣١٩) انظر: طبقات ود ضيف الله، ص ١١٨.

(٣٢٠) انظر: ROBINSON, A.E. : "The Tekruri Shaikhs of Gallabat" J.A.S., XXVI, CI, (Oct. 1926), P. 47-9.

(٣٢١) تاريخ السودان، ص ٧٣.

(٣٢٢) هو عبدالله بن يس بن مكوك بن سير الجدالي (نسبة لقبيلة جدالة) من منطقة أودغست في الصحراء الغانية، كان شغوفا بالعلم. رحل الى الاندلس طالبا له. ورجع الى بلاده فقيها بارعا صاحب مقدرات في التأثير وقوة في الحق حتى عرف بامام أهل الحق. وتتلمذ عليه امراء الملثمين وعلى رأسهم صاحب دولتهم يوسف بن تاشفين زعيم المرابطين. (انظر: ابن ابي دينار «ابو عبدالله ابن محمد بن أبي القاسم القيرواني» المونس في اخبار افريقية وتونس، ط١، ١٢٨٦هـ، ص ١٠١-١٠٤، البكري، المغرب، ص ١٦٥-١٦٨ صبح الأعشى، ج ٥، ص ١٨٩.

(٣٢٣) انظر المصادر نفسها.

(٣٢٤) انظر: محمد المبارك: بين الثقافتين الغربية والاسلامية، دار الفكر، ص ٣١.

أهم مصادر ومراجع البحث:

أولا: المخطوطات:

١ ـ أحمد بابا التنبكتي: (أبو العباس ـ ١٥٥٣ ـ ١٦٢٧).
نيل الابتهاج بتطريز الديباج. مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ١٣١٥، ١٩٧١ تاريخ.
٢ ـ عبدالله بن فودى.
ايداع النسوخ في من اخذت عن الشيوخ. مخطوط بكلية عبدالله بايرو ـ جامعة احمدو بللو ـ رقم ١٣٥.

ثانيا: المصادر والمراجع العربية:

١ ـ احمد شلبي (دكتور): تاريخ التربية الاسلامية. مكتبة النهضة المصرية، ط٤، القاهرة ١٩٧٤.
٢ ـ أسماء فهمي:
مبادىء التربية الاسلامية. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٧.
٣ ـ الآلوري (آدم عبدالله).
موجز تاريخ نيجيريا، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٥.
٤ ـ البكري (ابو عبيد عبدالله بن عبدالعزيز ـ ت ٤٩٦هـ/١١٠٢م).
المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب ـ جزء من كتاب المسالك والممالك. راندوم، الجزائر ١٨٥٧.
٥ ـ بللو (الامام محمد بللو بن عثمان بن فودى).
انفاق الميسور في تاريخ التكرور. وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، ١٩٦٤.
٦ ـ حسن احمد محمود (دكتور).
الاسلام والثقافة العربية في افريقية، مصر ١٩٦٣.
٧ ـ دور العرب في نشر الحضارة في غربي افريقية، مقال في المجلة التاريخية المصرية، المجلد ١٤، سنة ١٩٦٨م.
٨ ـ السعدي: (عبدالرحمن بن عبدالله بن عمران بن عامر ـ ت بعد سنة ١٠٦٦هـ/١٦٥٥م).
تاريخ السودان، نشر هوداس وبنوا، باريس ١٨٩٨م.
٩ ـ عبدالرحمن زكي (دكتور).
الاسلام والمسلمون في غربي افريقية. مطبعة يوسف. القاهرة، دون تاريخ.
١٠ـ علي ابو بكر (دكتور).

الثقافة العربية في نيجيريا، رسالة دكتوراه منشورة، آداب جامعة القاهرة، ١٩٦٢م.
١١- قداح: (نعيم).
افريقية الغربية في ظل الاسلام. وزارة الثقافة والارشاد القومي، مديرية التأليف والترجمة، كوناكري، ١٩٦٠م.
١٢- القاضي محمود كعت...
تاريخ الفتاش في اخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس وذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور وتفريق أنساب العبيد من الأحرار نشر هوداس ودلافوس، مطبعة بردين، باريس ١٩١٣م.
١٣- ابن يونس: (ابراهيم صالح بن يونس بن محمد الأول بن يونس) تاريخ الاسلام وحياة العرب في امبراطورية كانم - برنو.
شعبة أبحاث السودان - كلية الآداب - جامعة الخرطوم - الخرطوم - ١٩٧٠م.

References:

(1) Curtin, P.D.: " Jihad in West Africa - Early Phases and Inter - Relations in Muritania and Senegal," J.A.H.,XII,1,1971.

(2) Hodgkin, T.: Nigeria Perspectives, An Historical Anthology. London, 1960.

(3) Hogben, S.T.: The Muhamadan Emirates of Nigeria, London, 1930.

(4) Leo - Africanus (J. Leo A More): The History and Description of Africa (Translated and Collected by: John Pory). London, 1600.

(5) Levtzion, N.: Ancient Ghana and Mali, London, 1973.

(6) Meek, C.K.: The Northern Tribes of Nigeria - An Ethnographical Account of the Northern Provinces of Nigeria Together with a report on the 1921 Decennial Census. New York, 1969.

(7) Palmer, H.R.: " The Kano Chronicle," J.R.A.S., 1908.
The Bornu Sahara and Sudan, London, 1936.
Two Sudanese Manuscripts of The 17th c., B.S.O.A.S.,V, 1928 - 30.

(8) Trimingham, J.S.: A History of Islam in West Africa. Oxford, 1970.

Abbreviations

(1) B.S.O.A.S.:	Bulletin of The School of Oriental and African Studies. London.
(2) K.C.:	Kano Chronicle.
(3) J.H.A.:	Journal of African History.
(4) J.H.S.N.:	Journal of The Historical Society of Nigeria.



البحث الثاني:

الشورى في العرف القبلي
الشورى في مكة قبل الاسلام

الدكتور خالد العسلي

الشورى في العرف القبلي
الشورى في مكة قبل الاسلام

الدكتور خالد العسلي

أولاً: الشورى في العرف القبلي:

لمعرفة ادارة شؤون القبيلة قبل الاسلام والطريقة الديمقراطية التي سادت النظام القبلي المتمثلة بمجلس القبيلة وما كان يدور فيه، وطريقة النقاش والشورى في كافة أمور القبيلة لا بد من التطرق الى النظام القبلي: من مكونات القبيلة، علاقاتها السياسية الداخلية والخارجية، وطريقة انتخاب سيد القبيلة، ومؤهلاته، وواجباته وحقوقه، لاعطاء صورة واضحة لمجلس القبيلة الذي تتجلى فيه الشورى والديمقراطية والحرية الفردية التي سادت النظام القبلي، ذلك النظام الذي كان ملائماً لطبيعة القبائل في جزيرة العرب قبل الاسلام، واستمر حتى بعد أن وحد الاسلام قبائل العرب وضمّ شتاتهم في دولة عربية واحدة.

فالقبيلة في النظام القبلي جماعة من الناس ينتسب جميع أفرادها، أو يعتقدون أنهم ينتسبون، الى جد واحد مشترك، ويعتقدون أن رابطة الدم الواحد تجمعهم، ويسكنون عادة في منطقة واحدة، واذا ارتحلوا، ارتحلوا سوية وهم يحملون واجبات مشتركة في الدفاع عن القبيلة وفي دفع الدية.

فالقبيلة تتكون إذاً من مجموعة من الأسر تمثل في اتجاه واحد مصلحة القبيلة المشتركة، والفرد في القبيلة لا يخضع للأسرة وانما لهذه القبيلة، والرجل الذي يخرج على نظم القبيلة واجماعها فإن أسرته لا تناصره، وانما عليه أن يلقى عقابه، وقد تنبذه القبيلة من بين ظهرانيها[١]، على أن القبيلة كلها تشد أزر هذا الرجل، لو أنه اعتدى على رجل من قبيلة أخرى أو أعتدي عليه، إذاً لا بد من وجود رابطة قوية تصل بين أبناء القبيلة الواحدة برباط وثيق، ألا وهي رابطة الدم الذي يجري في عروق جميع افراد القبيلة.[٢].

وتعد القبيلة الوحدة الاجتماعية التي يقوم عليها النظام البدوي، على أن وحدة القبيلة لا يمكن ارجاعها الى صلات القربى وحدها.

فالقبيلة فيها الصرحاء (الصليبة): وهم الذين يعتقدون بأنهم منحدرين من أصل واحد مشترك، هو الجد الأعلى للقبيلة. لذا كانوا يعتبرون أنفسهم متساوين نظرياً على الأقل في الحقوق والواجبات، وكان كل فرد يعتز بشخصيته وفرديته، ويرى لنفسه مكانته

في القبيلة. إلا أنهم في الواقع يتباينون في صفاتهم الجسيمة والخلقية، مما يجعل للبعض مكانة خاصة يعترف لهم بها الناس. فالتمايز الفردي والجماعي دعامة شامخة من دعامات المجتمع القبلي. وهكذا نجد في نطاق طبقة الصرحاء ذاتها تفاوتاً بين أسر هذه الطبقة مرده الى حظ كل منها من عراقة النسب، ونبل المحتد، وأصالة الشرف.

تلي طبقة الصرحاء في القبيلة طبقة الحلفاء الذين ليسوا منحدرين من الجد الأعلى للقبيلة، ولا تربطهم بأفرادها رابطة الدم. ولكنهم لجأوا الى القبيلة، ووضعوا أنفسهم تحت حمايتها أو حماية أفرادها.

والحليف يغزو مع القبيلة ويكون يداً معها على أعدائها، ويخضع لأعرافها ونظمها، لقاء قيام القبيلة بحمايته والدفاع عنه، والحلف قد يكون مؤقتاً أو دائماً، وتدافع القبيلة عن حلفائها باعتبارهم أفراداً منها، وترثهم إن لم يكن لهم وارث في القبيلة[٤]، وتعينهم على دفع دية القتل غير العمد الذي قد يرتكبونه. كما أنها تطالب بديتهم إن قتلوا، ولكن ديتهم عادة نصف دية الصرحاء.[٥]

كما أن الصريح لا يقتل بالمولى [الحليف][٦]، وهذا التمييز يشعر بانحطاط منزلة الحليف، كما أنه ليس من حق الحليف أن يُجير، وانما ذلك من حق الصرحاء وحدهم. وعلى الرغم من أن الحلف يصبح قوياً اذا صاحبه قسم، إلا أن البدوي لا يقبل زعامة الحليف أو المولى[٧]. ولا بد في حالة حلف قبيلة مع قبيلة أخرى أن تكون هناك مشاورات وابداء رأي بينهما وخاصة في مسائل الدفاع عن كلا القبيلتين المتحالفتين ومصيرهما المشترك. وليست لدينا معلومات فيما اذا كان الحليف يستشار في أمور القبيلة.

والطبقة الدنيا في القبيلة هي طبقة العبيد المسترقين. وكان العبيد قبل الاسلام خليطاً من العرب[٨]، ومن الأمم المجاورة لهم. والعبد ملك لمولاه هو وأسرته وما يملك من مال ومتاع، وله أن يبيعه أو يقتله.

وقد جرى العرف القبلي على أن يكون ابن الأمة عبداً لأبيه، إلا إذا أنجب أو أدى من الأعمال ما يرضي عنه أباه فيلحقه به[٩]. وبالتأكيد لم يكن للعبيد أثر في مجلس القبيلة، أو التكلم فيه، وإن كان بعض العبيد شاركوا مع أسيادهم في حروب القبيلة[١٠].

وتبدو وحدة القبيلة وسيادة الروح الديمقراطية والشورى فيها بوجود سيد يتولى أمورها والنظر في شؤونها،و ويشرف على مجلس القبيلة. ويطلق عليه أسماء مختلفة كالأمير والرب والرئيس[١١]. فأما الرب فكان يستعمل قبل الاسلام للحاكم أو المالك. ولكن منذ هجرة الرسول ﷺ وسيادة الاسلام بدأ هذا التعبير يختص اطلاقه بالله تعالى. أما

تعبير الأمير فكان عادة يستعمل للجيوش، فيقال أمير السرايا وأمير الشام.

أما لقب أمير المؤمنين فقد استعمل فيما بعد. وأما لقب الرئيس فاستعمل مرادفا للقائد، والشيخ كان يقصد به عادة: الكبير السن ساد أم لم يسد، وأكثر الألقاب اطلاقا هو السيد[١٢].

ويتم اختيار السيد بانتخاب حر بين الأفراد الذكور[١٣]، لا بالوراثة. كما يستطيع سيد القبيلة أن يختار من يخلفه من بين أبنائه أو اخوته أو أحفاده، فقد اختار حصن بن حذيفة عند احتضاره ابنه عبيينة خلفا له:

ولـــوا عيينـــة مـــن بعـــدي أمـــوركـــم
واستيقنـــوا أنـــه بعـــدي لكـــم حـــام[١٤]

وانتخاب الخلف لا يعني التعيين المطلق، إذ أن مجيء الابن بعد أبيه لا يعني الوراثة بالمفهوم الحديث، إذ يجب أن يتصف الرئيس الجديد بمميزات تؤهله للمنصب، لا ببنوته للرئيس السابق. حتى يعترف له أبناء القبيلة.[١٥].

والواقع أن العرب لم تكن تفضل أن يخلف الابن أباه لما يجر ذلك من تقرير مبدأ الوراثة في الرئاسة، وبما قد يؤدي إليه من تقييد حرية البدوي، وليس في تاريخ قبائل وسط الجزيرة العربية أكثر من أربع أسر تتابع فيها أربعة أحفاد بالتعاقب على الرئاسة[١٦].

إن ترك الحرية لأفراد العشيرة لاختيار سيدها أفسح المجال لتنافس أشراف الأسر التي لها الرياسة على مراتب الشرف والسيادة في القبيلة، فقد تنازع على رئاسة بني عامر كل من: عامر بن الطفيل وعلقمة ابن علاثة، وكلاهما من بني جعفر بن كلاب[١٧].

وقد افتخر عامر بن الطفيل بأنه لم ينل السيادة عن طريق الوراثة حسب وانما لما يتحلى به من كرم الخلال أيضا، ليبز به منافسه وذلك بقوله:

فـانـي وان كنـت ابـن سيـد عـامـر وفـارسهـا المنـدوب في كـل مـوكـب
فمـا سـودتنـي عـامـر عـن وراثـة أبـى اللـه ان أسمـو بـأم ولا أب
ولكننـي أحمـي حمـاهـا وأتقـي أذاهـا وأرمـي مَنْ رمـاهـا بمنكـب[١٨]

وقد يترك السيد أمر اختيار مَنْ يخلفه الى أسرته، كما حدث عند وفاة قيس بن عاصم[١٩]. واذا لم يكن بين رجال الأسرة ذات السيادة مَنْ هو كفء لتولي المنصب فقد يخرج الأمر من أيدي هذه الأسرة، وتتولاها أسرة أخرى من الأسر النبيلة في القبيلة.

وتذكر لنا المصادر العربية أسراً اشتهرت بين قبائل العرب بالشرف والنبل. وكان مما يزيد من رفعة القبيلة ومنزلتها تولي أربعة رؤساء فيها. ومن هذه الأسر آل حذيفة بن بدر في بني ذبيان، وآل حاجب بن زرارة في بني تميم، وآل ذي الجدين في بني شيبان[٢٠]، وآل الديان في بني الحارث بن كعب[٢١]، وآل الأشعث بن قيس في كندة[٢٢].

وهكذا فإن طريقة انتخاب رئيس القبيلة تتجلى فيها الشورى والحكمة والمثل العليا في الحكم.

ولكي ينال الرئيس ثقة القبيلة، فلا بد له من صفات تؤهله للسيادة في قومه، وهذه الصفات هي خلقية وليست وراثية، وتعد حيوية للمجتمع البدوي. وقد عددها الجاحظ بقوله: «كان أهل الجاهلية لا يسوّدون إلا مَنْ تكاملت فيه ست خصال: السخاء، والنجدة، والصبر والحلم، والتواضع والبيان»[٢٣]. وقيل لقيس بن عاصم: بما سُدْت؟ قال: ببذل الندى. وكف الأذى ونصرة المولى[٢٤]. وقال رجل لقيس أيضا: بم سَوّدك قومك، وما أنت أشرفهم بيتاً ولا أصبحهم وجهاً ولا أحسنهم خلقاً؟ قال: بخلاف ما فيك يا ابن أخي، قال: وما ذلك؟ قال: بتركي من أمرك مالا يعنيني، كما عناك من أمري مالا يعنيك[٢٥].

وعبر حاتم الطائي عن صفات الرئيس المطلوبة:

فأصبحت في أمر العشيرة كلها	كذي الحلم يرضى ما يقول ويعرف
ذلك أني لا أعادي سراتهم	ولا عن أخي حراتهم أتنكف
واني لأعطي سائلي ولربما	أكلف مالا أستطيع فأكلف
واني لمذموم إذ قيل حاتم	نبا نبوةً إن الكريم يعنف[٢٦]

وقال رجل من العرب: «نحن لا نسوُد إلا مَنْ يوطئنا رحله ويفرشنا عرضه ويملكنا ماله...»[٢٧]. وقيل لرجل من العرب أيضاً «مَنْ السيد عندكم؟ قال: الذي إذا أقبل هبناه واذا أدبر عبناه»[٢٨]. وقال معاوية لعرابة الأوسي «بأي شيء سُدْت قومك؟ فقال: أعفو عن جاهلهم واعطي سائلهم، وأسعى في حاجتهم. فمن فعل كما أفعل فهو مثلي، ومن قصر عنه فأنا خير منه، ومن زاد فهو خير مني»[٢٩].

وقيل لعرابة أيضاً: «بم سوُدك قومك: قال: بأربع خلال: أنخدع لهم في مالي، وأبذل لهم من عرضي، ولا أحقر صغيرهم، ولا أحسد كبيرهم»[٣٠].

والصفات التي ينبغي توافرها في السيد تكاد تكون مشتركة بين قبائل العرب كافة، وهي تتصل بالتبعات الملقاة على عاتق السيد، والتي يُعَرِّضْ الأخلال بها حياة القبيلة للأخطار، وفي مقدمة هذه الصفات سداد الرأي اذ يجب أن يتوفر في السيد سداد الرأي

ليشير على قبيلته بالخير، ويجنبها المكاره والمخاطر، فأما الحلم فيتطلب الذكاء والتسامح والنصح، ومهارته الدبلوماسية في مناقشة أشراف القبيلة، وصبره على تحديهم اياه ونيلهم منه، واحتمال سفهاء قومه، واغضاءه عن تطاولهم عليه،[٣١] أما السخاء فهو أمر مهم في المحيط البدوي الفقير والمعرض لعاديات الدهر، والسخاء وبذل الندى لأبناء القبيلة واجب، كما صور ذلك شاعر عربي:

اذا المرء أثـرى ثـمّ قـال لقـومـه أنـا السيّـدُ المقضي اليـه المعظّـمُ
ولـم يُعطهـم خيـراً أبـوا أن يسـودهـم وهـان عليهـم رغمُـه وهـو أظلـم[٣٢]

كما ينبغي أن تتوفر في السيد الشجاعة وما يتصل بها من رباطة الجأش والصبر على المكاره، والتجلد للخطوب. أما البيان فضروري للافصاح عن الرأي والاقناع والادارة والتأثير في جماعته، وهو ضروري لشعب يشعر بفرديته المتطرفة وحبه للحرية والمساواة، وليس لرئيس القبيلة غلبة سلطة القانون أو عقابه.

وعلى السيد نصرة المولى وحماية الجار ونجدة الملهوف، وأن يكون ذا وقار ومهابة، كبير السن[٣٣]، وعلى الجملة فان منصب السيادة يقتضي أن يجمع نبل المحتد وعراقة النسب، إضافة الى المواهب السياسية، والكفاءة الحربية، والبراعة، والبيان، وهي شروط لا تتوفر إلا لقلة من الناس[٣٤].

إن هذه الخصال لا يشترط اجتماعها كلها في سيد قبيلة، وكثيراً ما تبرز احدى هذه الخصال أو بعضها في الزجل تكون سبب سيادته.

وعلى الرغم من اختيار القبيلة لسيدها، إلا أن سلطانه محدود النفوذ، فالقبيلة تحترمه وتستمع الى نصائحه، لا سيما اذا كان طلق اللسان، لكنه لا يملك قط حتى فرض أوامره، إذ أن الأمر لسلطة مجلس القبيلة، وهو لا يستلم راتباً نظير ترؤسه اياها، بل انه ليرغم على الرأي العام، وعلى المشاطرة في اعانة الفقراء، وعلى اشراك رفاقه معه فيما يرد اليه من الهدايا، وعلى أن يبز جميع أفراد قبيلته في المبالغة في قرى الغرباء، وعليه أن يستشير في كل حادثة مجلس القبيلة، فلا يستطيع شهر الحرب، أو عقد السلم، أو الترحال، دون موافقة هذا المجلس. ولهذا فالرئاسة تكريم واعتراف بأن الرئيس أقدر رجال القبيلة وأشدهم اهتماماً بمصالحها ورعاية لها. وعلى ما يقدمه السيد من تضحيات وواجبات تجاه قبيلته فان له حقوقاً ليست قليلة على الأفراد. والفرد في القبيلة يعترف له بهذه الحقوق التي أجملها الشاعر عبدالله بن عتبة الضبي في قوله يرثي بسطام بن قيس، سيد بني شيبان:

لـك المربـاع منهـا والصفـايـا وحكمـك والنشيطـة والفضـول[٣٥]

فالمرباع: ربع الغنيمة. والصفايا: هي الأشياء التي يصطفيها الرئيس لفنسه من خير ما يغنم قبل اقتسامها، والحكم: هو أن يبارز الفارس فارساً قبل التقاء الجيوش، فيقتله ويأخذ سلبه. فالحكم للرئيس ان شاء رده في جملة الغنائم وإن شاء أخذه. والنشيطة: ما أصاب القوم قبل الغارة. والفضول: ما فضل من الغنيمة مما لا يمكن قسمته.

ويبدو أن سادة القبائل البارزين اعترفت لهم قبائلهم بحق أخذ المرباع، لما كانوا يقدمون لهذه القبائل من خدمات عظيمة. ولقد أورد محمد بن حبيب أسماء من ربَّعَ وهم قلة[٣٦]. كما تشير مصادرنا الى أسماء من رُبِّعَ لهم مثل ابن القرية الأكبر[٣٦]، وعبد مناف ابن الحارث بن رواحة بن منقذ[٣٨]، وحبيب بن عمرو بن شيبان[٣٩]، وعامر بن الضحيان[٤٠]، وعدي بن حاتم الطائي[٤١]، وجوين بن ظهر من بني ضبة بن أد. والزبرقان ابن بدر[٤٣]، وبسطام بن قيس[٤٤].

وهكذا نرى أن البدوي أكثر أهل الأرض تمتعاً بالحرية ، يعتز بفرديته وشخصيته ويرى نفسه مساوياً لغيره من الأفراد في الأصل والحقوق والواجبات. والبدوي يتسم بفردية عنيفة، ولكن هذه الفردية غالبا ما تذوب وتنسجم مع الجماعة، فهو متماسك مع جماعته ينصر اخوانه ظالمين أو مظلومين، ويلبي دعوتهم اذا طلبوا النجدة، أو اذا دهم القبيلة خطر يهددها بل لا يتردد في التضحية بحياته في سبيل جماعته. والتماسك من أبرز السمات التي يتصف بها مجتمع القبيلة. فكل فرد يرى في القبيلة نفسه، ولمزماً بدفع الأذى عنها، ومثال ذلك موقف لقيط الايادي الذي كان محبوساً عند كسرى، عندما أمره كسرى أن يكتب الى مَنْ كان من شداد قومه فيما بينه وبين الجزيرة. أن يقبلوا الى قومهم فيجتمعوا، ليغير كسرى على اياد كلهم، فيقتلهم. ولكن لقيط أخذته الحمية العربية فكتب الى قومه يُنْذرهم كسرى ويحَذِّرهم اياه:

سلام في الصّحيفة من لقيطٍ	على من بالجزيرة من إيادِ
بأن اللَيثَ يأتيكمْ دليفاً	فلا يشغلكمْ سَوْقَ النقاد[٤٥]

فتحذير لقيط لقومه أودى بحياته.

وفي مصادرنا العربية أمثلة كثيرة لوفاء الرجل لقومه، وايثاره مصلحتهم على منفعته الفردية، واجتهاده في دفع الأذى عنهم، كموقف قيس بن مسعود الشيباني في نصرة أهله في يوم ذي قار[٤٦]، وتحذير ناشب بن بشامة العنبري لقومه حين اراد بنو قيس بن ثعلبة غزوهم يوم الوقيط[٤٧].

وهكذا نجد أن البدوي ملزم بأن ينصر أخاه في الملمات، وليس له أن يتساءل أهو ظالم أم مظلوم، وليس من شك في أن هذا الواجب يقع بادىء الأمر على عاتق العشيرة

التي يعنيها الأمر.

على أن اخلاص الرجل لقبيلته بدافع العصبية كثيراً ما يتعرض لامتحان قاس، نتيجة اصطدام العصبية بعوامل أخرى، وفي الغالب تكون نتيجة هذا الصراع في صالح العصبية، والعربي لا يتردد في تلبية نداء القبيلة مهما كانت الأحوال، ومرد ذلك الى وضوح التبعات التي تفرضها عليه العصبية من جانب، والى طغيان الشعور العصبي على أية عاطفة أخرى تعترض سبيله من جانب آخر.

إن طبيعة البدو الديمقراطية وشعورهم في المساواة، جعلت الناس يحلون مشاكلهم عن طريق الشورى والنقاش داخل مجلس القبيلة: الذي هو عبارة عن دار ندوة لهم، يستطيع كل فرد من أفراد القبيلة حضوره، والتحدث فيه متى كان مجتمعاً، وليست هناك أوقات معينة لاجتماعه. والغالب أن يجتمع يومياً في المساء في بيت شيخ القبيلة. وفي الظروف الطارئة قد يجتمع في النهار، أوقد يرسل مناد ينادي الناس للاجتماع. هذا ولا نعرف السن التي يسمح فيها لدخول المجلس، كما هو عليه الحال في دار الندوة في مكة، إلا أن الغالب أن كافة رجال القبيلة يستطيعون حضور المجلس.

ويتم في هذا المجلس تدارس مختلف شؤون القبيلة، ومناقشة الأمور والمسائل التي تخص القبيلة في الأمور الداخلية والخارجية[٤٨]، ولكل فرد يحضر المجلس حق التكلم وابداء المشورة وتقديم مقترحاته وآرائه. ويحاول أن يقنع الآخرين بقوة المنطق والحجة المقنعة. وهذه الطريقة تتطلب من الفرد قوة التفكير وذلاقة اللسان لتعزيز آراءه، لكي ينال رأيه موافقة القبيلة.

وعلى أبناء القبيلة واجبات مشتركة تكلفهم تبعات لا يسعهم التنصل منها، وهي بمثابة عهد غير مكتوب، تفرض على أبناء القبيلة التشاور بشأنها، والسعي في سبيل منفعة القبيلة عند اجماعها على رأي ما، ويفرض على الفرد تبني مبدأ واحد، ألا وهو أن الفرد في سبيل القبيلة والقبيلة في سبيل الفرد، ويدعو المرء الى نصرة أخيه، لذلك يخضع الجميع لرأي الأكثرية.

وهذا التماسك الوثيق بين أبناء القبيلة الواحدة في اجماعها، يؤدي الى تعاونها في سبيل منفعتها ودرء الأذى عنها، وايثار مصلحة القبيلة على مصلحة الفرد، وآية هذا التماسك ما نجده من تعلق الرجل الشديد بجماعته، والسير في ركابها ولو خالفت رأيه، ويتجلى ذلك بقول دريد بن الصمة الذي سنذكره فيما بعد.

وروح الديمقراطية والشورى سائدة بين كل أفراد القبيلة، ولما كان الأفراد متساوين

في حقوقهم، كان لأي فرد في القبيلة أن يخاطب سيد القبيلة، أو أي فرد آخر فيها، سواء كان ذلك في داخل المجلس أو خارجه، مخاطبة الند للند، وأن يحاسبه على أعماله التي تمس مصلحة القبيلة.

وعلى المرء في سبيل الحفاظ على وحدة وتماسك القبيلة أن يغض عن اساءة قومه له، وأن يتبع اجماع العشيرة، وخاصة في أوقات الشدائد. ويتمثل ذلك بقول المقنع الكندي:

فـــان أكلـــوا لحمـــي وفـــرت لحـــومهـــم
وإن هـــدمـــوا مجـــدي بنيـــت لهـــم مجـــدا[٤٩]

وحيث أنه لم يكن لمجلس القبيلة سلطة تنفيذية، فكان لا بد أن تكون قراراته بالاجماع اذا أريد تنفيذها، ولكن بمقدور الأكثرية إذا قررت قراراً أن تقاطع معارضيها، أو تستخدم الضغط الاجتماعي ضدهم، ولذا فالقبيلة تسخط على معارضيها، وتكون الأقلية عرضة للذم والثلب والسخرية، وهذا الضغط الاجتماعي يكون قويا بحيث لا يستطيع المعارض في كثير من الحالات إلا الخضوع لقرارات مجلس القبيلة:

وإن امـــرءاً لا يتقـــي سخـــط قـــومـــه
ولا يحفـــظ القـــربـــى لغيـــر مـــوفـــق[٥٠]

وتفرض نظم القبيلة على كل فرد الخضوع لأعرافها وقراراتها، والتقيد بالعهود التي التزمت بها تجاه القبائل الأخرى. وعند خروج أحد رجال القبيلة على اجماع وشورى القبيلة، فيغير مثلاً على قبيلة مخالفة لقبيلته، أو يعدو على ابناء قبيلته أنفسهم، أو يقوم بعمل يمس مصالح القبيلة ويشين سمعتها، نجد القبيلة نفسها مضطرة للتبرؤ منه، وهذا ما يدعى بالخلع[٥١].

ويلاحظ أن الفرد نادراً ما يخرج عن اجماع القبيلة إذا داهمها خطر خارجي يهددها، لأن عدم تلبية اجماع القبيلة في مثل هذه الأحوال يعد عاراً على الفرد، ويجلب لنفسه وعائلته ذماً يدوم مع الأيام. وهكذا عند اعلان الحرب يلبي الجميع عن طيب خاطر للمشاركة فيها وللدفاع عنها:

أجمعـــوا أمـــرهـــم عِشـــاء فلمـــا أصبحـــوا أصبحـــت لهـــم ضـــوضـــاء
مـــن منـــاد ومـــن مجيـــب ومـــن تصهـــالـــ خيـــل خلال ذلـــك رغـــاء[٥٢]

قلنا إن لكل فرد حق الحضور في مجلس القبيلة والتكلم فيه، إلا أن أصحاب المواهب

هم الذين يستطيعون اقناع الآخرين بقبول آرائهم. ويلاحظ أن الفرد يفتخر بأن يكون من المتحدثين في مجلس القبيلة. وأبيات الشعر الآتية توضح ذلك بجلاء وهي لشعراء مختلفين:

ولكن ستبكيني خطوب ومجلس	وشعث أهينوا في المجالس جوع
حمال ألوية شهاد أندية	قوال محكمة جواب آفاق
حمال ألوية هباط أودية	شهاد أندية للجيش جرار
إذا سيد منا خلا قام سيد	قؤول لما قال الكرام فعول
لكم نائل غمر واحلام سادة	والسنة يوم الخطاب مسالق[٥٣]

وقال قيس بن عاصم المنقري:

اني امرؤٌ لا يعتري خلقي	دنس يفنده ولا أمنُ
من منقر في بيت مكرمة	والغصن ينبت حوله الغصنُ
خطباء حين يقول قائلهم	بيض الوجوه مصاقعَ لسنُ
لا يفطنون لعيب جارهم	وهم لحفظ جواره فطن[٥٤]

وقول جندب بن العنبر بن عمرو بن غنم يذم ذا الرأي غير السديد:

هل يسود الفتى إذا قبح الوجه	وأمسى قراه غير عتيد
إذا الناس في الندى رأوه	ناطقا قال قولاً غير سديد[٥٥]

ويمثل شعر عبيد بن الأبرص موقف العشيرة ممن يخرج على اجماعها:

إذا كنت لم تعبأ برأي ولم تُطع	لِنُصح ولا تصغي الى قول مرشد
فلا تتقي ذم العشيرة كلها	وتدفع عنها باللسان وباليد[٥٦]

أما شعر المتلمس فيمثل موقفه الايجابي من اجماع العشيرة:

أمستقلا من آل بهثة خلتني	إلا أنني منهم وإن كنت أينما
إلا أنني منهم وعرضي عرضهم	كذي الأنف يحمي أنفه أن يكشما[٥٧].

والخلاف بين أفراد القبيلة يحل في العادة داخل مجلس القبيلة، حيث تسود المصلحة العامة على المصلحة الشخصية، وهذا ما نلاحظه في موقف الحارث بن دعلة من عشيرته حيث قتلوا أخاه:

قومي هم قتلوا أميم أخي	فاذا رميت يصيبني سهمي
ولئن عفوت لا عفوت جلا	ولأن قرعت لأوهنن عظمي[٥٨]

الفريقان. إذ أن رأيه استشاري، إذ ليس له سلطان أو قوة تلزم الطرفين بطاعته وتنفيذه،

إذا لم يريدا الرضوخ من تلقاء أنفسهم، ذلك لعدم وجود سلطة تنفيذية. وقد اشتهر قبل الاسلام حكام اعترف لهم بسداد الرأي، ومنهم حرم بن قطبة الذي افتخر الأعشى بحكمه:

حكمتمـــــوه فقضى بينكـــــم   أبلـــج مثـــل القمـــر البـــاهـــر[٦٠]
لا يـــأخـــذ الرشـــوة في حكمـــه   ولا يبـــالي غبـــن الخـــاسر

وقد لا تأخذ القبيلة بالرأي السديد الذي يقدمه أحد أفرادها الموهوبون، فتقع في المهالك، وما على صاحب الرأي إلا النزول على رأي الأكثرية واجماع القبيلة، بالرغم من معرفته التامة بأن قبيلته على خطأ. ويتمثل ذلك بقول دريد بن الصمة:

أمـــرتهـــم أمـــري بمنقطـــع اللـــوى   فلـم يستبينـوا الرشـد إلا ضحـى الغـد
فلمـا عصوني كنـت منهـم وقـد أرى   غـــوايتهـــم وانني غيـــر مهتـــدي
ومـــا أنـــا إلا مـــن غـــزيـــة إن غـــوت   غـويـت وإن تـرشـد غـــزيـــة أرشـــد[٥٩]

كما نلاحظ أن أفراد القبيلة الواحدة متضامنون متشاورون فيما بينهم في حالة الغزو والقتال، أو في أحوال السلم. كارتحالها عن ديارها لسبب من الأسباب، أو اتخاذها قراراً ما بشأن قضية طارئة، وكل من يخرج عن اجماع القبيلة ووحدتها يؤدي الى تصدع بناء القبيلة. وهذا مالا يحدث من حالات الحرب بصورة خاصة، إذ أن كافة الأفراد في القبيلة يدافعون عن قبيلتهم عن طيب خاطر بدون السؤال عن أسبابها ونتائجها. وتتمثل أيضاً وحدة القبيلة في عدم قيام منازعات وحروب داخلية فيها صيانة لوحدتها.

وهكذا نلاحظ أن الخلافات التي تنشب بين أعضاء القبيلة الواحدة على ملكية شيء ما، تسوى في المجالس اليومية، أما حين ينشب الخلاف بين أفراد ينتسبون الى قبائل مختلفة، فالعادة أن يلجأ المختصمون الى رجل مشهود له بالتعقل والحكمة. أو الى امرأة تمت لها هاتان الميزتان. ولكن حكم الحكم لا يكون ملزماً للمختصمين إلا إذا ارتضاه

وكذلك اشتهر أكثم بن صيفي، وضمرة بن ضمرة، والأقرع بن حابس، وعامر بن الظرب[٦١].

وفي حالة المناظرات، عند التنافس في الفضل والمجد وعلو الحسب والنسب، وغير ذلك من الأمور التي تقع بينهم، كانوا يلجأون الى الحكام أيضاً.[٦٢]

ثانيا: الشورى في مكة قبل الاسلام:

تقع مكة في واد غير ذي زرع، وذلك لأن مناخها حار جداً في الصيف، وأمطارها شتوية قليلة، قد لا تسقط لسنين متعاقبة، لا تكفي للزراعة. لذلك كان اعتماد أهلها لسد حاجتهم من المواد الزراعية على الخارج، وخاصة من الطائف واليمامة وبلاد الشام. وقد ذكر القرآن الكريم حاجة مكة الاقتصادية على لسان ابراهيم عليه السلام ﴿رب اجعل هذا بلداً

آمناً وأرزق أهله من الثمرات﴾ [البقرة/١٢٦].

لهذا اتجه أهل مكة نحو التجارة، وساعدهم على ذلك وقوعها على الطريق البري التجاري الذي يربط اليمن من جهة والعراق وبلاد الشام ومصر من جهة أخرى، وأشار القرآن الكريم الى هذه التجارة ﴿لايلاف قريش ايلافهم رحلة الشتاء والصيف﴾ [قريش/ ١ـ٢]، واشتهر المكيون بالتجارة: «ومن لم يكن تاجراً من قريش فليس عندهم بشيء»[٦٣].

إن تنظيم القوافل التجارية وعقد الاتفاقيات[٦٤]، جعل الرحلات أمينة، كما استطاع هاشم واخوته بنجاح ان يوسعوا التجارة وان يشارك الأغنياء والفقراء في القوافل، وصارت القوافل مشروعات مشتركة، فاذا جازف تاجر وأرسل قافلة خاصة، فان التجار الآخرين يشتركون معه في استثمار أموالهم في القافلة[٦٥].

لقد اهتم هاشم بالمحتاجين من أهل مكة، حتى أصبح مبدأ اجتماعياً، فيذكر الديار بكري رواية عن ابن عباس يصف قريشاً: «انهم كانوا في ضير ومجاعة شديدة حتى جمعهم هاشم على الرحلتين، يعني في الشتاء الى اليمن وفي الصيف الى الشام، وكانوا يقسمون ربحهم بين الفقير والغني، حتى كان فقيرهم كغنيهم»[٦٦]. أما محمد بن حبيب فيذكر عن أصحاب الايلاف من قريش الذين وضع الله بهم قريشاً ونعش فقراءها[٦٧]. كما يعبر عن ذلك الطبري عن هشام بن محمد: «فجبر الله بهم قريشاً، فسموا المجبرين»[٦٨]. كما أن القمي يصوّر وعي أهل مكة الاجتماعي والاقتصادي وعنايتهم بالفقراء بقوله: «وكانت قريش يتفحصون عن حالة الفقراء ويسدون خلة المحاويج»[٦٩]. ويذكر الديار بكري بيت شعر يوضح التعاون الاجتماعي والاقتصادي لأهل مكة:

والخالطون فقيرهم بغنيهم   حتى يكون فقيرهم كالكافي[٧٠]

إن اتساع روح المساعدة للفقراء أدى الى زيادة الترابط بين سكان مكة، كما أدى الى الاستقرار والمصالح المشتركة، والى تكيف الناس مع المجتمع الجديد، وخاصة في أوقات الشدائد حيث سادت الوحدة والشورى بين سكان مكة.

ان معلوماتنا عن مكة وادارتها قبل مجيء قصي اليها قليلة بصورة عامة، ومنذ مجيء قصي الى مكة «أصبحت له الحجابة والسقاية والرفادة والندوة واللواء، فحاز شرف مكة كله، وقطع مكة ارباعاً بين قومه، فأنزل كل قوم من قريش منازلهم من مكة التي أصبحوا عليها»[٧١].

ويظهر أن الوظائف التي أحدثها قصي، أورثها لابنه الأكبر عبدالدار من دون اخوته، وربما حفظاً لبقائها بيد شخص واحد، وانها لا تحتاج في ادارتها آنذاك الى أكثر من

شخص، ولكن بتزايد أحفاد قصي أدى الى أن يجتمع أولاد عبد مناف بن قصي، وهم عبد شمس وهاشم والمطلب وبنو أسلم بن عبدالعزى بن قصي، على أن يأخذوا ما بأيدي بني عبدالدار بن قصي من الوظائف، وادعوا أنهم اولى بذلك منهم، فتفرقت عند ذلك قريش، فكانت طائفة مع بني عبد مناف على رأيهم، يرون أنهم أحق من بني عبدالدار، وكانت طائفة مع بني عبدالدار يرون أن لا ينزع منهم ما كان قصي قد جعله لهم.

ومن الجدير بالذكر أن كافة أحفاد قصي ـ عدا أبناء عبدالدار ـ كانوا يداً واحدة ضد أبناء عمهم بني عبدالدار، واستطاع كل فريق أن يكسب الى جانبه بعض قبائل قريش، فعقد كل قوم على أمرهم حلفاً، يؤكد على أن لا يتخاذلوا ولا يسلم بعضهم بعضاً، كما ساعدت قبائل من غير قريش كلا الجانبين[٧٢].

وقد سمي حلف بني عبد مناف «حلف المطيبين»، وحلف بني عبدالدار «الأحلاف»، وقبل أن تبدأ المعركة تم التفاوض والتشاور لتفادي الدماء، وتم عقد الصلح، على أن يتنازل بنو عبدالدار لبني عبد مناف عن وظيفتي السقاية والرفادة، وان تبقى الوظائف الأخرى التي كانت في الأصل لبني عبدالدار في أيديهم، وهذه الوظائف هي الحجابة واللواء والندوة، فرضي كل واحد من الفريقين بذلك وتحاجز الناس عن الحرب، وثبت كل قوم على من حالفوا.

وعلى الرغم من سكوت المصادر عن كيفية المفاوضات والمشاروات التي جرت، والتي مهدت للحل الذي رضي به الطرفان، نرى أن الشورى والحكمة التي تحلى بها سكان مكة، وحبهم للمشورة والاستقرار، وعدم سفك الدماء، هو الذي مهد لحل مشاكلهم.

وتتجلى الشورى في دار الندة لحل المشاكل الداخلية والخارجية، والأمور التجارية والمشاكل الاجتماعية.

ان دار الندوة هي الدار التي بناها قصي، وكانت قريبة من المسجد الحرام من ناحية الجهة الشمالية من جهة الكعبة، وقد جعل بابها الى الكعبة ليكسبها قدسيتها. والغرض من بناء هذه الدار هو جعلها محل ادارة مكة، أو شبه مجمع لاجتماع قريش، «وانما سميت دار الندوة لأن قريشاً ينتدون فيها، أي يجتمعون للخير والشر، والندى مجمع القوم اذا اجتمعوا[٧٣] لابرام أمرهم وتشاورهم»[٧٤].

ومع أن دار الندوة كان يدخلها كثير من أهل مكة، إلا أنها لم تكن من الأبنية العامة، إذ كانت من أملاك قصي، توارثها أحفاده من ابنه عبدالدار، وبقيت الى مجيء الاسلام ملكاً خاصاً لبني عبدالدار. إذ يذكر ابن الكلبي انها كانت لعكرمة بن عامر بن هاشم الذي باعها للخليفة معاوية بن أبي سفيان، فجعلها دار الامارة[٧٥] بينما يذكر

مصعب الزبيري [ت ٢٣٦هـ] ان منصور بن عامر بن هشام كانت له دار الندوة، فاشتراها منه حكيم بن حزام في الجاهلية[٧٦]. فباعها لمعاوية بمائة الف درهم، وجعلها داراً للامارة بمكة[٧٧]. ويظهر ان معاوية لم يدفع بها هذا المبلغ الكبير، إلا لشرفها ومكانتها بين العرب، وقد عبر معاوية عن ذلك بقوله لحكيم: «بعت مكرمة أبائك وشرفهم»[٧٨].

ويظهر ان الدار بيعت لحكيم في الاسلام بعد أن فقدت مكانتها الادارية، إذ أن الأزرقي يؤكد: «فلم تزل بنو عبد مناف بن عبدالدار يلون الندوة دون ولد عبدالدار، فكانت قريش إذا أرادت أن تتشاور في أمر فتحها لهم عامر بن هاشم بن عبد مناف بن عبدالدار، أو بعض ولده أو ولد أخيه»[٧٩].

ومن النص أعلاه يظهر أيضاً أن الاجتماعات في هذه الدار لم تكن يومية، بل تعقد عندما يداهم قريشاً أمر ما يتطلب المشورة، وأن بني عبد مناف بن عبدالدار كانوا مسؤولين عن فتح الدار واعدادها للاجتماع.

إن الغرض الأساسي من اتخاذ هذه الدار هو لجعلها محل إدارة مكة، أو شبه مجمع لاجتماع رجالات مكة البارزين: «ففيها كان يكون أمر قريش كله، وما أرادوا من نكاح أو حرب أو مشورة فيما ينوبهم، حتى ان كانت الجارية تبلغ أن تدرَع، فما يشق درعها إلا فيها، ثم ينطلق بها الى أهلها، ولا يعقدون لواء حرب لهم ولا من قوم غيرهم إلا في دار الندوة، يعقده لهم قصي، ولا يعذر لهم غلام إلا في دار الندوة، ولا تخرج عير من قريش فيرحلون إلا منها، ولا يقدمون إلا نزلوا فيها تشريفاً له، أو تيمناً برأيه ومعرفة بفضله»[٨٠].

يظهر من النص أعلاه أن أهم الأمور التي تناقش فيها هي المشورة في الحرب والسلم والاعلان عن بلوغ الفتاة، وبلوغ الرجل أي بلوغ سن الزواج بالنسبة للفتاة وبلوغ سن المواطنة بالنسبة للرجل. وفيها كانت تنظم القوافل التجارية، وربما تعقد فيها الاتفاقيات التجارية، وتنظيم الشركات في القافلة الواحدة، فالقافلة التي باغتها المسلمون في ذي قرد بلغ خمسها عشرين ألفاً[٨١]، أي أن قيمة القافلة مائة الف، كما أن القافلة التي باغتها المسلمون في بواط كانت مكونة من الفين وخمسمائة بعير[٨٢]، والقافلة التي أراد المسلمون مهاجمتها قبل بدر لم يكن من قريش بيت إلا وله فيها شيء[٨٣].

إن اهتمام أهل مكة بالتجارة والمشاركة في القوافل يدل على مدى التعاون فيما بينهم، والمشورة في تنظيم التجارة والمحافظة على رخاء مكة الاقتصادي.

أما الأشخاص المسموح لهم في دخول دار الندوة والمناقشة في القضايا المطروحة،

فينقل الأزرقي عن جريج وابن اسحق بأنه لم يكن يدخلها من قريش غير ولد قصي إلا ابن اربعين سنة للمشورة. وكان يدخلها ولد قصي كلهم أجمعون وحلفاؤهم[٨٤]. ويظهر أن نص الأزرقي كان ينطبق على زمن قصي أو بعده بسنين قليلة، إذ كان عدد أولاده وأحفاده معدوداً، ولا يمكن أن ينطبق على أيام ظهور الاسلام حين ازداد عدد أحفاد قصي، وأصبح عددهم كبيراً، لذ أصبح شرط العمر هو السائد، أي بلوغ سن الأربعين، إن هذا السن يعد سن اكتمال النضوج عند العرب قبل الاسلام، وهو السن الذي يخول صاحبه إبداء المشورة، وقد أقره الاسلام بقوله تعالى: **﴿ووصينا الانسان بوالديه احساناً حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً وحمله وفصاله ثلاثون شهراً حتى اذا بلغ اشدَهُ وبلَغ أربعين سنة قال رب أوزعني أن أشكر نعمتَكَ التي أنعمت عليَ وعلى والديَ وأن أعمل صالحاً ترضاه وأصلح لي في ذريتي اني تُبت إليك واني من المسلمين﴾** [الأحقاف/ ١٥].

ومع أن سن الأربعين هو السائد إلا أن حكيم بن حزام دخلها وعمره خمس عشرة سنة[٨٥]. ودخلها أبو جهل وعمره ثلاثون سنة لجودة رأيه[٨٦]. وربما كان هناك أشخاص قد دخلوها دون الأربعين من العمر ولم تشر اليهم مصادرنا.

ولا تخبرنا المصادر بأسماء كل الأشخاص الذين كانوا يحضرون دار الندوة، إلا أنه يمكن أن نعرف من رواية لابن اسحاق أسماء من حضر دار الندوة عندما اجتمعوا لينظروا في أمر الرسول ﷺ عندما قررت قريش قتله:

«وقد اجتمع فيها أشراف قريش كلهم، من كل قبيلة، من بني عبد شمس شيبة وعتبة ابنا ربيعة، وأبو سفيان بن حرب، ومن بني نوفل بن عبد مناف طعيمة بن عدي وجبير بن مطعم والحارث بن عامر بن نوفل، ومن بني عبدالدار بن قصي النضر بن الحارث بن كلده، ومن بني أسد عبد العزى ابو البختري بن هشام وزمعة بن الأسود بن المطلب وحكيم بن حزام، ومن بني مخزوم أبو جهل بن هشام، ومن بني سهم نبيه ومنبه ابنا الحجاج، ومن بني جمح أمية بن خلف ومن كان معهم، وغيرهم مما لا يُعَدَ من قريش»[٨٧].

ومن الأسماء الواردة في النص أعلاه يظهر أنه حضر دار الندوة من كل قبيلة من قبائل قريش بين الواحد والثلاثة، وأن أهم قبائل قريش قد شاركت الحضور، وكذلك عدد من حلفائها، عدا قبائل حلف الفضول.

كما يذكر محمد بن حبيب في كتابه «المنمق» قائمة برئاسات قريش، نستدل منها أنهم أصحاب الشورى والرأي في مكة، وربما كانوا يمثلون أهم شخصيات قبائل مكة أو عوائلها، ونص ابن حبيب: «ثم صارت الرئاسة لعبدالمطلب، وفي كل قريش رؤساء، غير

أنهم كانوا يعرفون لعبد المطلب فضله وتقدمه وشرفه، فلما مات عبدالمطلب صارت الرئاسة لحرب بن أمية بن عبد شمس، فلما مات حرب تفرقت الرئاسات والشرف في بني عبد مناف وغيرهم من قريش، فكان في بني هاشم الزبير وأبي طالب والعباس وحمزة بن عبدالمطلب، وفي بني المطلب لعبد يزيد بن هاشم بن عبدالمطلب وهو المحض لا قذى فيه، وفي بني أمية لأبي أحيحة سعيد بن العاص بن أمية، وكان في بني نوفل بن عبد مناف للمطعم بن عدي بن نوفل، وكان في بني أسد بن عبدالعزى لخويلد بن أسد وعثمان بن الحويرث بن أسد، ولبني عبد الدار عكرمة بن هشام بن عبد مناف بن عبد الدار ولبني زهرة مخرمة بن نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة، ولتيم بن مرة عبدالله بن جدعان ابن عمرو، ولبني مخزوم هشام بن المغيرة، وكان شريفاً عظيم القدر في قريش، حتى جعلوا موته تأريخاً. ولبني عدي بن كعب عمرو بن نفيل بن عبد العزى، ولبني سهم العاص بن وائل، ولبني جمح أمية بن خلف، ولبني عامر بن لؤي عمرو بن عبد شمس زيد سهيل الأعلم، ولبني محارب بن فهر ضرار بن الخطاب بن مرداس، ولبني الحارث ابن فهر عامر بن الجراح ابو عبيدة بن الجراح»[٨٨].

ويظهر أن هؤلاء كانوا زعماء قبائلهم أو عوائلهم ومطاعين فيهم، وهم في الوقت نفسه يمثلونهم في مجلس الشورى في مكة [دار الندوة]. فهشام بن المغيرة كان سيدا في قومه،[٨٩] واتخذت قريش موته تاريخاً، وفيه يقول بجير بن عبدالله بن عامر بن سلمة بن قشير:

فـأصبـح بطـن مكـة مقشعـراً　　　كـأن الأرض ليس بهـا هشـامـا[٩٠]

وكان لهشام وبنيه صيت في مكة وذكر عال[٩١].

أما عبدالله بن جدعان التيمي فهو سيد قريش في زمانه، وفي بيته عقد حلف الفضول[٩٢].

ويذكر محمد بن حبيب أيضا أسماء الحكام من قريش: «من بني هاشم عبدالمطلب ابن هاشم، والزبير، وأبو طالب ابنا عبدالمطلب، ومن بني أمية حرب بن أمية وأبو سفيان صخر بن حرب، ومن بني زهرة بن كلاب العلاء بن جارية الثقفي حليف بني زهرة، ومن بني مخزوم العدل وهو الوليد بن المغيرة بن عبدالله بن عمرو بن مخزوم، ومن بني سهم قيس بن عدي بن سعد بن سهم والعاص بن وائل بن هاشم بن سعيد بن سهم ومن عدي ابن كعب نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبدالله بن قرض بن رزاح بن عدي بن كعب»[٩٣].

كما يذكر محمد بن حبيب أيضا قائمة بأسماء أزواد الركب من قريش: «وكانوا إذا

سافروا لم يختبز معهم أحد ولم يطبخ»[٩٤]. ويظهر أن كافة هذه الشخصيات اللامعة كانت تدخل دار الندوة، وان كان النص لا يشير الى ذلك صراحة. ونستدل على دخولهم دار الندوة والمشاركة فيها على خدماتهم السايasية والاجتماعية في مكة.

وقد يتطلب الأمر مناقشة شؤون عشيرة واحدة لأمر ما، فيحضر رجالاتها البارزون في دار الندوة وحدهم، دون سواهم من رجالات العشائر الأخرى، فيفتح لهم المسؤول عن دار الندوة بابها للسماح لهم بالتشاور في أمورهم. وهذا ما نستدل عليه من رواية محمد بن حبيب حيث يقول: «إن أناساً من بني قصي دخلوا دار الندوة لبعض أمرهم، فأراد عبدالله بن الزبعرى أن يدخل معهم فيسمع من مشورتهم، فمنعوه فكتب شعراً على باب الندوة مما يلي الكعبة، فلما خرجت بنو قصي إذ هم بالكتاب فقرأوه فإذا فيه:

الهـى قصيـاً عـن المجـد الاسـاطيـر ورشـوة مثلمـا تـرشى السمـاسيـر
تـوارثـوا في نصـاب اللـوم، ولهـم فلا بعـد لهـم مجـد ولا خيـر

فقال رجل من قصي: انطلقوا بنا الى الحبيب حتى نؤاخذه على سيئته. فقال بعض القوم: لا تفعلوا! لكن ارسلوا الى قومه فان قبلوكم بما تريدون فسبيل ذلك، وإلا رأيتم رأيكم وكنتم قد أعذرتم فيما بينكم وبينهم، وكان الذي قال هذا القول الأخير أبو طالب بن عبدالمطلب. وكانت بنوسهم رهطاً لهم حرمة وأهل عز وجد وبأس ومنعة، وكانوا يعدون لبني عبد مناف قاطبة إذ كان بين المطيبين والأحلاف وحشة او تنازع أو اختلاف، فأرسل القوم عتبة بن ربيعة بن عبد شمس الى بني سهم في هجاء ابن الزبعرى اياهم، الذي قد هجاهم في غير جرم اجترموه اليه، وقد بلغهم خبر ابن الزبعرى قبل ان يأتيهم عتبة، فقال عتبة: ان كان صنع ما صنع عن رأيكم فبئس الرأي رأيكم، وان كان فعل ما فعل عن غير رأي منكم فادفعوا اليهم هذا السفيه، فقال القوم: نبرأ الى الله أن يكون هذا عن رأينا ولا محبتنا ولا علمنا، قال: فأسلموه الينا، فقال القوم إن شئتم فعلنا على أنه ان هجانا هاج منكم تسلموه الينا، فقال عتبة ما يمنعني أن أفعل ما تقولون إلا أن الزبير بن عبدالمطلب غائب بالطائف وقد علمت أنه سيفزع لهذا الأمر، ولم أكن أجعل الزبير خطرا لابن الزبعري، فقال رجل من القوم: ايها القوم: ادفعوه اليهم فلعمري، ان لكم مثل ما عليكم فكثر الكلام... فلما رأى العاص بن وائل كثرة الكلام واللفظ، دعا برمة فأوثق بها ابن الزبعرى، ثم دفعه الى عتبة بن ربيعة، فأقبل به مربوطاً حتى أتى به قومه، فأقاموه عند الحجر الاسود...»[٩٥].

وهكذا نرى أن دار الندوة يمكن أن تجتمع فيها عشيرة واحدة، كما يستدل من النص أعلاه، للشورى بين أفراد تلك العشيرة، وكما يوضح النص أعلاه أيضا الطريقة التي تحل بها الخلافات بين العشائر، واتباع الطرق السلمية والشورى والحكمة والتعقل.

وقد تجتمع عشائر وتتشاور فيما بينها لحل المشكلات وعقد المعاهدات في غير دار الندوة. فقد اجتمعت قريش حينما شاهدوا من التغالب والتجاذب ما لم يكفهم عن سلطان قاهر فعقدوا صلحاً على رد المظالم، وانصاف المظلوم من الظالم، وهذا ما تطلق عليه مصادرنا العربية بـ «حلف الفضول»، الذي يقول عنه محمد بن حبيب: «وكان من شأن حلف الفضول أنه كان حلفاً لم يسمع الناس بحلف قط كان أكرم منه ولا أفضل منه»، وبدؤه أن رجلاً من بني زبيد جاء بتجارة له مكة فاشتراها منه العاص بن وائل بن هشام ابن سعد بن سهم، فمطله بحقه، وأكثر الزبيدي الاختلاف اليه فلم يعطه شيئاً، فتمهل الزبيدي حتى اذا جلست قريش مجالسها وقامت أسواقها قام على أبي قيس فنادى بأعلى صوته:

يـا آل فهـر لمظلـوم بضـاعتـه	ببطـن مكـة نـائـي الأهـل والنفـر
ومحـرم شعـث لـم يقـض عمـرتـه	يـا آل فهـر وبيـن الحجـر والحجـر
هـل مخفـر مـن بني سهـم مخفـرتـه	ام ذاهـب في ضلال مـال معتمـر
ان الحـرام لمن تمـت حـرامتـه	ولا حـرام لثـوب الفـاجـر الغـدر

ثم نزل، وأعظمت قريش ما قال وما فعل، ثم خشوا العقوبة، وتكلمت قريش في ذلك المجلس، ثم ان بني هاشم وبني عبد المطلب وبني زهرة وبني تميم اجتمعوا في دار عبدالله بن جدعان، فصنع لهم طعاماً وتحالفوا بينهم أن لا يظلم بمكة أحد إلا كنا جميعاً مع المظلوم على الظالم، حتى نأخذ له مظلمته ممن ظلمه شريف أو وضيع منا أو من غيرنا، ثم خرجوا وكان رسول الله ﷺ ممن حضر ذلك الحلف ودخل فيه قبل أن يوحى اليه بخمس سنين، فكان يقول وهو بالمدينة: «لقد حضرت في دار عبدالله بن جدعان حلفا من حلف الفضول ما أحب اني نقضته، وان لي حمر النعم، ولو دعيت اليه اليوم لأجبت»... فانطلقوا الى العاص بن وائل فقالوا: والله لا نفارقك حتى تؤدي اليه حقه، فأعطي الرجل حقه، فمكثوا كذلك لا يظلم أحد بمكة الا أخذوا له. وكان عتبة بن ربيعة ابن عبد شمس يقول: «لو أن رجلاً خرج من قومه لكنت أخرج من بني عبد شمس حتى أدخل في حلف الفضول وليست عبد شمس في حلف الفضول»[٩٦].

ويمكن أن نستدل أيضاً على الشورى في حكم مكة من توزيع المناصب الادارية بين عشائرها المختلفة، وعدم حدوث خلافات جوهرية حول هذه المناصب بين العشائر المختلفة على الأقل. فالسقاية والرفادة كانت بيد عبد الدار، ثم انتقلت الى أولاد هاشم بعد ان اجتمع بنو عبد مناف بن قصي، وهم عبد شمس وهاشم والمطلب ونوفل على أن يأخذوا ما بأيدي بني عبد الدار بن قصي، من الحجابة واللواء والسقاية والرفادة كما أشرنا سابقاً، ومن الصراع بين قبائل قريش حول الوظائف التي كانت لبني عبد الدار، وانتصار بني

هاشم «حلف المطيبين» وأخذهم السقاية والرفادة يؤكد لنا أهمية هاتين الوظيفتين[٩٧]، لما كانتا تدران على أصحابها من موارد مالية طيبة[٩٨]، علماً بأن الوظائف الأخرى والتي احتفظ بها بنو عبد الدار أكثر أهمية، لأنها وظائف سياسية وشرفية، لها تأثيرها الكبير في الحياة العامة في مكة وفي كافة المجالات الاجتماعية: مثل الحجابة، والسياسة الادارية: مثل الندوة. والعسكرية: مثل اللواء.

وقد صارت الرفادة والسقاية الى هاشم، ومن بعده الى ابنه المطلب، ومن ثم الى أخيه عبدالمطلب. ثم جاء الاسلام وهي بيد العباس بن عبدالمطلب[٩٩].

ومن الوظائف الأخرى في مكة الأشناق [الديات] وهي من الوظائف الهامة اذ كان صاحبها اذا احتمل شيئاً فسأل فيه قريشاً صدقوه، وكانت الديات في يد تيم بن مرة، وكانت عند مجيء الاسلام عند أبي بكر الصديق رضي الله عنه: «فكان اذا احتمل شيئاً قامت فيه قريش وصدقوه وأمضوا حمالته وحمالة من قام معه، وإن احتملها غيره خذلوه ولم يصدقوه»[١٠٠].

أما وظيفة السفارة فكان صاحبها مسؤولاً عن البت في شؤون الصلح بعد الحرب، أو الخلافات التي تقوم بين قريش والقبائل الأخرى، أو بينهم وبين الأجانب، وكان يقوم على هذا المنصب عند مجيء الاسلام عمر بن الخطاب[١٠١]. من بني عدي.

أما اللواء فهو العلم الذي يحمل في المعارك، وتدور حوله المعركة، وكانت من جملة الوظائف التي سيطر عليها قصي، وأعطاها لابنه عبد الدار، واستمرت في أيدي بني عبد الدار: «كلهم يليه منهم ذوو السن والشرف في الجاهلية، حتى كان يوم أحد فقتل عليه من قتل منهم»[١٠٢].

أما القيادة فوليها من بني عبد مناف عبد شمس بن عبد مناف، ثم وليها من بعده أمية بن عبد شمس، ثم من بعده حرب بن أمية، فقاد الناس يوم عكاظ[١٠٣]. ثم كان أبو سفيان بن حرب يقود قريشاً بعد أبيه حتى كان يوم بدر، فقاد الناس عتبة بن ربيعة بن عبد شمس، وكان أبو سفيان بن حرب في العير يقود الناس، فلما كان يوم أحد قاد الناس أبو سفيان بن حرب، وقاد الناس يوم الأحزاب، التي كانت آخر وقعة لقريش، وحرب حتى جاء الله تعالى بالاسلام وفتح مكة[١٠٤].

والأعنة: وهي وظيفة يذكرها ابن عبدربه بقوله: «وأما الأعنة فانه كان على خيل قريش في الحرب»[١٠٥]. وكانت هذه الوظيفة عند ظهور الاسلام بيد خالد بن الوليد المخزومي.

أما القبة: «فانهم يضربونها ثم يجمعون اليها ما يجهزون به الجيش». وكانت هذه الوظيفة ايضاً لخالد بن الوليد المخزومي[١٠٦].

وعمارة المسجد الحرام التي ذكرها القرآن الكريم: **﴿أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين﴾** [التوبة/ ١٩]. فقد كانت بيد العباس بن عبد المطلب: «فهو أن لا يتكلم أحد في المسجد الحرام بهجر، ولا يرفع فيه صوته، كان العباس ينهاهم عن ذلك»[١٠٧].

أما الحكومة: فهي الأموال التي يسمونها لآلهتهم، وكانت عند ظهور الاسلام عند الحارث بن قيس السهمي[١٠٨]، «وكانت اليه الحكومة والأموال المجمرة التي سموها لآلهتهم»[١٠٩].

والأيسار: هي الأزلام، وكانت عند ظهور الاسلام عند صفوان بن امية بن خلف الجمحي: «فكان لا يسبق بأمر عام حتى يكون يجري يسره على يديه، وكان أحد المطعمين، وكان يقال له سداد البطحاء»[١١٠].

وكذلك هناك وظيفة دينية لها مساس بموعد الحج: وهي الوظيفة التي يعلن فيها المسؤول عنها الأشهر الحرم، ويظهر أن عملية تحديد الأشهر الحرم كان يحدث فيها تلاعب من قبل القائمين بها، حيث يقدمون أو يؤخرون الأشهر الحرم[١١١].

ولهذا السبب حرّمها الاسلام بقوله تعالى: **﴿إنما النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاماً ويحرمونه عاماً ليواطِئُوا عِدّة ما حرم الله﴾** [التوبة/ ٣٧].

وهكذا نجد أن ادارة مكة تختلف اختلافاً جوهرياً عن ادارة وحكم القبيلة، إذ أن الوظائف الادارية والدينية كانت موزعة بين قبائلها المختلفة، ويمثل كل قبيلة في العادة شخص تكاملت فيه صفات أهلته لكي يكون مسؤولاً عن عمله، وتطيعه عشيرته وتأخذ برأيه، وتعترف بكل ما يقوله عند اجتماع الملأ.

ويلاحظ أن قرارات الملأ اختيارية، ويطبقها من صادق ووافق عليها، ولا تسري أحكامها على من عارضها، حيث نجد أن حلف الفضول بقي مقتصراً على من شارك فيه من القبائل، وكذلك الحال في حرب الفجار[١١٢].

كما أن من شارك في اتخاذ قرار مقاطعة بني هاشم، كان ملزماً على من وافق عليه، والشيء نفسه يمكن أن يقال عن قرار بعض قبائل قريش لقتل النبي ﷺ قبل الهجرة.

وهكذا نلاحظ أن ادارة مكة لم تكن جمهورية كما ذهب اليه لامانس[١١٣]، بل كانت شورى يشارك فيها مجموعة عشائر مكة، وتتقاسم هذه العشائر الوظائف المهمة في مكة لتقوم بادارتها، أما المسائل الجوهرية التي تمس مصالح مكة فكان يصار الى حلها بالرجوع الى الملأ والاجتماع في دار الندوة لحلها.

وبجانب دار الندوة في مكة المتخصصة في حل مشاكلها بصورة عامة، يظهر أنه كان لكل عشيرة ناديها التي تعقد فيه اجتماعاتها الخاصة لحل مشاكلها، وتجتمع فيه في الغالب يومياً، وتتخذ القرارات المتعلقة بشؤون القبيلة، وربما يكون القرار المتخذ في هذه الأندية مخالفاً لرأي بعض أفراد القبيلة، كما حدث عند قيام أبو طالب حين رأى قريشاً يصنعون ما يصنعون في بني هاشم وبني المطلب، فدعاهم الى ما هو عليه، من منع رسول الله ﷺ، والقيام دونه فاجتمعوا اليه، وقاموا معه وأجابوه الى ما دعاهم اليه، إلا ما كان من ابي لهب عدو الله الملعون [١١٤]. ويذكر محمد بن حبيب أن بني سهم كانوا يجتمعون في ناديهم[١١٥].

وقد أشار القرآن الكريم الى النوادي بقوله تعالى: ﴿فليدع ناديه سندع الزبانية﴾ [سورة العلق/ ١٧ـ١٨]. ومن المحتمل أن القرآن الكريم أشار الى الأندية الخاصة التي كان يجتمع فيها مجان قريش لمجرد الأنس وتنشيط الأنفس، وذكر ما سلف لهم من الحروب والوقائع ومفاخر القبيلة، وتناشد الشعر والقريض ونحو ذلك من الكلام الذي تبتهج له النفوس، وقد يؤدي أحيانا الى المهاترات واحياء الحزازات بين قبائل مكة، وقد بقيت آثارها في القرن الأول للهجرة، اذ يذكر الأصفهاني: «كان عبدالحكم بن عمرو بن عبدالله ابن صفوان الجمحي قد اتخذ بيتاً فجعل فيه شطرنجات ونردات وقرقات ودفاتر فيها من كل علم وجعل في الجدار أوتاداً، فمن جاء علق ثيابه على وتد منها، ثم جر دفتراً فقرأه، أو بعض ما يلعب به فلعب به مع بعضهم»[١١٦].

هوامش وتعليقات :

(١) انظر: الأصفهاني: ج٣ ص ١٤٥؛ وعن خلع خزاعة لقيس بن الحدادِنه: **الأصفهاني** ج٩ ص ٥٥.

(٢) ابن خلدون. **المقدمة** ص ١٢٨؛ Smith, p. 46.

(٣) انظر ابن حزم: ص ٣٠٦.

(٤) الأصفهاني ج ٣ ص ٤١؛ ابن سعد ج٦ ص ١٥٦.

(٥) الأصفهاني ج ٣ ص ١٩.

(٦) الأصفهاني ج٣ ص ٤١.

(٧) ابن اسحق: ج١ ص ٣٨١؛ وانظر عن الموالي في صدر الاسلام العلي: **التنظيمات** ص ٣٣ وما بعدها.

(٨) هناك أخبار عن بيع الأسرى: **ديوان الهذليين** ج٣، ص ٧٠؛ ابو عبيدة: **النقائض** ج١ ص ١٣٩.

(٩) الأصفهاني ج٨ ص ٢٣٧.

(١٠) مثال ذلك مشاركة وحشي في معركة أحد بجانب قريش.

(١١) ابن عبدربه ج٥ ص ١٩٨.

(١٢) العلي: **محاضرات** ص ١٥٦.

(١٣) ليست لدينا معلومات عن وجود امرأة تحكم قبائل وسط الجزيرة العربية.

(١٤) المرتضى: **الأمالي** ج١ ص ٥٣٠، السجستاني: المعمرون والوصايا ص ١٣٢.

(١٥) المبرد: **الكامل** ج١ ص ٢١٠، ابن قتيبة: **عيون الأخبار** ج١ ص ٢٥٥، **الأصفهاني** ج٩ ص ١٦٨، ابن عبدربه: ج٢ ص ٢٨٦.

(١٦) ابن خلدون: المقدمة ص ١٣٦، فصل في نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء.

(١٧) العسكري: **ديوان المعاني** ج١ ص ١٧١؛ البغدادي: **خزانة الأدب** ج٣ ص ٤٩٢.

(١٨) ديوان عامر بن الطفيل ص ٩٢؛ الجاحظ: **الحيوان** ج٢ ص ٩٥.

(١٩) المبرد: **الكامل** ج١ ص٢١٠.

(٢٠) ابن حزم ص ٣٠٦؛ الطبري ج٢ ص ٢٠٥.

(٢١) ابن حزم ص ٢١١.

(٢٢) الأصفهاني: ج ١٧ ص ١٠٥؛ ابن رشيق: **العمدة** ج٢ ص ١٨٣.

(٢٣) الألوسي: ج٢ ص ١٨٧.

(٢٤) ابن قتيبة: **عيون الأخبار** ج١ ص ٢٢٥؛ وانظر **الأصفهاني** ج١٤ ص ٧٦.

(٢٥) ابن عبدربه ج٢ ص ٢٨٦.

(٢٦) الألوسي: ج٢ ص ١٨٧، والأبيات في **شرح ديوان حاتم**، ص ٧٣.

(٢٧) ابن قتيبة: **عيون الأخبار** ج١ ص ٢٢٥.

(٢٨) ابن قتيبة ج١ ص ٢٩٣.

(٢٩) الأصفهاني: ج٩ ص ١٦٨؛ وانظر المبرد: **الكامل** ج١ ص ١٢٨.

(٣٠) ابن عبدربه ج٢ ص ٢٨٨.

(٣١) ابن قتيبة: **عيون الأخبار** ج١ ص ٢٨٢ وما بعدها.

(٣٢) ابن قتيبة ج١ ص ٢٤٨؛ وانظر الجاحظ: **الحيوان** ج٣ ص ٨٣.

(٣٣) المبرد ج١ ص ٢١٠.

(٣٤) ابن قتيبة: **عيون الأخبار** ج١ ص ٢٢٣ وما بعدها «كتاب السؤدد».

(٣٥) **الأصمعيات** ص ٤٨؛ ابن عبدربه: ج٥ ص ٢٠٤.

(٣٦) **المحبر** ص ٤٦٣.

(٣٧) السدوس: **ما حذف من نسب قريش** ص ٦٥.

(٣٨) ابن حزم **جمهرة** ص ١٧١.

(٣٩) ابن حزم: ص ١٧٤.

(٤٠) محمد بن حبيب: **المحبر** ص ٣٠١.

(٤١) ابن اسحق: ج٢ ص ٢٧٨.

(٤٢) محمد بن حبيب: **المحبر** ص ١٤٢.

(٤٣) ابن اسحق: ج٢ ص ٦٦.

(٤٤) ابن عبدربه: ج٣ ص ٣٦١.

(٤٥) البكري: **معجم ما استعجم** ص ٧٢ وما بعدها.

(٤٦) الطبري: ج٢ ص ٢٠٥.

(٤٧) ابو عبيدة: **النقائض** ج١ ص ٣٠٥.

(٤٨) بروكلمان: **تاريخ الشعوب الاسلامية** ج١ ص ١٧.

(٤٩) حماسة أبي تمام ج٣ ص ١٧١.

(٥٠) البحتري: **حماسة البحتري** ص ٣٨٧.

(٥١) الأصفهاني: **الأغاني** ج٣ ص ١٤٥.

(٥٢) الألوسي: ج٣ ص ١٢١ الشعر للحارث بن حلزة اليشكري.

(٥٣) العلي: **محاضرات** ص ١٥٥ـ١٥٦.

(٥٤) الآلوسي: ج١ ص ١٠٢.

(٥٥) الآلوسي: ج٣ ص ٣١٧.

(٥٦) **ديوان عبيد بن الأبرص** ص ٦٦، الأبيات ١٠-١١.

(٥٧) **ديوان المتلمس** ص ٩-٢١.

(٥٨) ابن قتيبة: **عيون الأخبار**: ج١ ص ٨٨.

(٥٩) ابن عبدربه: ج٥ ص ١٦٩.

(٦٠) الآلوسي: ج١ ص ٢٨٩.

(٦١) الجاحظ: **البيان**: ج١ ص ٢٩٠، ابن دريد: الاشتقاق ص ٢٤٩، الآلوسي: ج١ ص ٣٠٨.

(٦٢) أبو عبيدة: **النقائض**: ج١ ص ١٤٩.

(٦٣) ابن سيد الناس: **عيون الأثر** ج١ ص ٢٨.

(٦٤) M.K. Kister: "Mecca and Tamim aspects of their relations JESHO. VIII (1965) PP. 113-163.

(٦٥) الزبير بين بكار: **جمهرة نسب قريش** ج١ ص ٣٦٧.

(٦٦) الديار بكري: **تاريخ الخميس** ج١ ص ١٥٦.

(٦٧) محمد بن حبيب: **المحبر** ص ١٦٢.

(٦٨) الطبري: **تاريخ** ج٢ ص ٢٥٢.

(٦٩) القمي: **غرائب القرآن** ج٣ ص ١٦٩.

(٧٠) الديار بكري: ج١ ص ١٥٦.

(٧١) الطبري: ج٢ ص ٢٥٨؛ وانظر الأزرقي ج١ ص ٦٣.

(٧٢) انظر عن القبائل المشاركة في كلا الحلفين محمد بن حبيب: **المحبر** ص ١٦٦.

(٧٣) ابن سعد ج١ ص ٤٧؛ وانظر الآلوسي: ج١ ص ٢٤٨.

(٧٤) الأزرقي ج١ ص ٦٧.

(٧٥) ياقوت: معجم البلدان ج١ ص ٥٢٤.

(٧٦) المصعب الزبيري: **نسب قريش** ص ٢٥٤؛ وانظر البلاذري: **أنساب** ج١ ص ٢٥٣.

(٧٧) محمد بن حبيب: **المنمق** ص ٢١؛ البلاذري ج١ ص ٥٣؛ ياقوت ج١ ص ٥٢٤.

(٧٨) ياقوت ج٢ ص ٥٢٤؛ وانظر الزبير بن بكار ج١ ص ٣٥٤ إذ يذكر أن عبدالله بن الزبير قال لحكيم «بعت مكرمة قريش: فقال حكيم: ذهبت المكارم إلا التقوى يا ابن اخي...».

(٧٩) الأزرقي: ج١ ص ٦٦.

(٨٠) ابن سعد: ج١ ص ٧١؛ ابن اسحق: ج١ ص ١٢٥؛ الأزرقي ج١ ص ٦٥.

(٨١) المسعودي: **التنبيه** ص ٢١٠.

(٨٢) المسعودي: **التنبيه** ص ٢٠٢.

(٨٣) ابن سعد: ج٢ ص ١٣.

(٨٤) الأزرقي: ج١ ص ٦٥.

(٨٥) ابن عساكر: **مختصر تاريخ دمشق** ج٤ ص ٤١٩.

(٨٦) ابن دريد: **الاشتقاق** ص ١٥٥.

(٨٧) الطبري: ج٢ ص ٣٧٠ـ٣٧١؛ ابن اسحق: ج١ ص ٤٨١.

(٨٨) المنمق: ص ٤١١ ـ ٤١٢ وانظر محمد بن حبيب: **المحبر** ص ١٦٤ـ١٦٥.

(٨٩) ابن قتيبة: **المعارف** ص ٧٠؛ ابن دريد: ص ١٠١.

(٩٠) محمد بن حبيب: **المحبر** ص ١٣٩؛ ابن قتيبة: **المعارف** ص ٧٠؛ ابن دريد ص ١٥٠.

(٩١) ابن دريد: ص ٩٨.

(٩٢) المصعب الزبيري: **نسب قريش** ص ٢٠٣؛ الأصفهاني: **الأغاني** ج٨ ص ٢ـ٣؛ ابن دريد؛ ص ١٤١.

(٩٣) **المنمق**: ص ٤٥٩ـ٤٦٠.

(٩٤) **المنمق** ص ٤٦٠.

(٩٥) **المنمق** ص ٤٢٧ـ٤٢٩.

(٩٦) **المنمق** ص ٤٥ـ٤٤٧؛ وانظر محمد بن حبيب: **المحبر** ص ١٥٣؛ الآلوسي ج١ ص ٢٥٧.

(٩٧) يظهر أن السقاية وخلط الماء بعصير الزبيب أو العسل كانت عادة معروفة في مكة يشارك فيها أكثر من واحد ولم تقتصر على بني هاشم إذ يذكر أن أبا أمية بن المغيرة المخزومي، وأبا أم سلمة زوج النبي ﷺ وسويد بن هرمة كانوا يسقون العسل بمكة [محمد بن حبيب: المحبر ص ١٧٧]. كما أن عدي بن نوفل بن عبد مناف نازع عبدالمطلب في سقايته «التي بالمشعرين بين الصفا والمروة» وبقيت السقاية حتى مجيء الاسلام وقد ادركها سعيد بن سالم القداح أحد شيوخ الشافعي، حيث قال: «أدركت السقاية عدي هذه، يسقي عليها اللبن والعسل» مصعب الزبيري ص ١٩٧.

(٩٨) إن وظيفة السقاية كانت تدر على أصحابها واردات. مما جعل الرسول يقر هذه الوظيفة للعباس انظر الأزرقي ج١ ص ٦٩ـ٧٠. وتنافس محمد بن الحنفية وابن عباس في السقاية فقال ابن عباس «مالك ولها نحن أولى بها في الجاهلية والاسلام، وقد كان أبوك [علي بن أبي طالب] تكلم فيها فأقمت البينة طلحة بن عبيدالله وعامر بن ربيعة وأزهر بن عبد عوف ومخرمة بن نوفل ان العباس كان يليها في الجاهلية بعد عبدالمطلب وجدك أبو طالب في ابله في باديته بعرنه وأن رسول الله ﷺ أعطاها العباس يوم الفتح دون بني عبد المطلب» الأزرقي: ج١ ص ٧١.

(٩٩) الأزرقي: ج١ ص ٧٠.

(١٠٠) ابن عبدربه: ج٣ ص ٣١٤؛ المقدسي: **التبين** ص ٢٧٠.

(١٠١) ابن عبدربه: ج٣ ص ٣١٤؛ المقدسي ص ٣٥٩.

(١٠٢) المصعب الزبيري: ص ٢٥١_٢٥٢.

(١٠٣) الأزرقي: ج١ ص ٧١.

(١٠٤) الأزرقي: ج١ ص ٧٠.

(١٠٥) ابن عبدربه: ج٣ ص ٣١٤.

(١٠٦) ابن عبدربه: ج٣ ص ٣١٤.

(١٠٧) ابن عبدربه: ج٣ ص ٣١٥.

(١٠٨) المقدسي: ص ٤١٧.

(١٠٩) ابن عبدربه: ج٣ ص ٣١٤.

(١١٠) المقدسي: ص ٤٠٥.

(١١١) انظر عن النسيء: ابن حبيب: **المحبر** ص ٣١٩؛ الأزرقي ج١ ص ٧٠، ابن اسحق: ج١ ص ٤٤.

(١١٢) الأصفهاني: **الأغاني** ج٢٢ ص ٥٤.

(١١٣) Watt: M. **Muhammad at Mecca,** pp. 4-6, E.I. S.V. Mecca.

(١١٤) ابن اسحق: ج١ ص ٢٦٩.

(١١٥) المنمق ص ٥٤.

(١١٦) الأصفهاني: **الأغاني** ج٤ ص ٢٥٣.

المصادر والمراجع:

- الأزرقي: محمد بن عبدالله بن أحمد (ت ٢٠٤هـ/ ٨١٩م)
كتاب أخبار مكة، تحقيق ويستنفيلد، ليدن، ١٨٥٨.

- الآلوسي: محمود شكري
بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ط٢، ٣ أجزاء: القاهرة، ١٣٤٢هـ.

- الأصفهاني: أبو الفرج علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ/٩٦٦م).
كتاب الأغاني، ٢٤ جزءا، دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٧-١٩٧٤.

- البلاذري: أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م)
أنساب الأشراف، ج١، تحقيق الدكتور محمد حميد الله، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٥٩. ج٥ القدس، ١٩٣٦.

- ابن دريد: محمد بن الحسن (ت ٣٢١هـ/٩٣٣م).
الاشتقاق، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، ١٩٥٨.

- الديار بكري: الحسين بن محمد بن الحسن (ت ٩٨٢هـ/١٥٧٤م)
تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، جزءان، القاهرة، ١٢٨٣هـ.

- الزبير بن بكار (ت ٢٥٦هـ/٨٦٩م).
جمهرة نسب قريش وأخبارها، تحقيق محمود محمد شاكر، ج١، القاهرة، ١٣٨١هـ.

- ابن اسحق: محمد بن اسحق (ت ١٥٠هـ/٧٦٧م).
السيرة النبوية، ٤ أجزاء، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، ط٢، القاهرة، ١٩٥٥.

- ابن سعد: محمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ/٨٤٣م)
الطبقات الكبرى، ٨ أجزاء، بيروت، ١٩٥٧-١٩٦٠.

- ابن سيد الناس: فتح الدين أبو الفتح محمد بن أبي بكر (ت ٧٣٤هـ).
عيون الأثر من فنون المغازي والشمائل والسير، جزءان، القاهرة، ١٩٣٧.

- الطبري: محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ/٩٢٢م)
تاريخ الرسل والملوك، ١٠ أجزاء، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، القاهرة، ١٩٦٠-١٩٦٩.

- ابن عبدربه: ابو عمر أحمد بن محمد (ت ٣٢٨هـ/٩٤٠م)
العقد الفريد، ٧ أجزاء، ط٣، القاهرة، ١٩٦٥.

- ابن عساكر: علي بن أبي محمد (ت ٥٧١هـ/١١٧٥م)
مختصر تاريخ دمشق، ٦ أجزاء، ط. أحمد عبيد بدران، دمشق، ١٣٢٩-١٣٣٢هـ.
- ابن قتيبة: أبو محمد عبدالله بن مسلم (٢١٣هـ/٨٢٨م - ٢٧٦هـ/٨٨٩م)
المعارف، حققه وقدم له ثروت عكاشة، القاهرة، ١٩٦٠.

- القمي: نظام الدين حسن بن محمد بن حسين النيسابوري (ت حوالي ٨٥٠هـ/١٤٤٦م).

غرائب القرآن ورغائب الفرقان، طبع بهامش **جامع البيان في تفسير القران للطبري**، القاهرة، ١٩٠٠م.
- محمد بن حبيب (ت ٢٤٥هـ/٨٥٩م)
١ - **كتاب المحبر**، حيدر آباد، ١٩٤٢م.
٢ - **كتاب المنمق**، تحقيق خورشيد احمد فاروق، حيدر آباد، ١٩٦٤م.

- المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٦هـ/٩٥٧م)
التنبيه والاشراف، القاهرة، ١٩٣٦م.

- المقدسي: موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد (ت ٦٢٠هـ)
التبيين في أنساب القرشيين، تحقيق محمد نايف الدليمي، بغداد، ١٩٨٢م.

- ياقوت الحموي: شهاب الدين أبو عبدالله يعقوب بن عبدالله (ت ٦٢٦هـ/١٢٢٩م).
معجم البلدان، ٦ أجزاء، تحقيق وستنفيلد، ليبزك، ١٨٦٦-١٨٧٠.

— Watt, Montogomery

Muhammad at Mecca, Oxford University Press, Amen House, London, 1953.

— M.K. Kister:

"Mecca and Tamim: aspects of their relations" **JESHO.** VIII(1965), PP 113-163.



البحث الثالث :

التعليم في المغرب العربي
بين القرنين الثالث والخامس الهجريين

الدكتور أحمد بدر

التعليم في المغرب العربي
بين القرنين الثالث والخامس الهجريين

الدكتور أحمد بدر

أوضاع المغرب العامة بين القرنين الثالث والخامس:

أطل القرن الثالث الهجري على المغرب وقد توطدت على أراضيه دول عديدة، في المغرب الأدنى، أو افريقية دولة الاغالبة التي تتبع العباسيين رسميا أو اسميا، وحاضرتها القيروان مقر الوالي في القديم وقاعدة جند دولة الخلافة. وفي المغرب الأوسط كانت الدولة الرستمية التي اعتمدت على القبائل المغربية (البربرية) التي اعتنقت المذهب الاباضي، وانشق عن أئمتها الرستميين المقيمين في تاهرت عديدون: أهمهم النكار، كما كان لمذهب الصفرية الخارجي دولته المعروفة باسم المدرارية نسبة لحكامها بني مدرار، وكانت حاضرتها سجليماسة بوابة تجارة الذهب ومنفذ الصحراء الغربية على المغرب الأقصى. ولم يكن ال علي بن ابي طالب أقل حظا من الخوارج في احتضان بعض القبائل المغربية لهم، اذ احتضنت بعض القبائل النازلة في شمال المغرب الأقصى ادريس بن عبدالله المحض وجعلته اماما للدولة التي حمتل اسمه وعرفت بالدولة الادريسية وشيدت بعد أمد مدينة فاس لتتخذها مقرا وعاصمة.

اعتمدت هذه الدول على موارد زراعية ومعدنية توفر لها اساسا ماديا لحياتها، وساعدها على الازدهار في القرن الثالث نشاط التجارة بين غرب افريقيا، حيث مكامن الذهب وعالم بحر الروم، او البحر الابيض المتوسط، بفعل عوامل عدة لكن هذا العامل الموحد لم يحل دون تنامي التمزق الداخلي في كل دولة على حدة، مما وفر للدعوة الاسماعيلية فرص النجاح لاقامة الدولة الفاطمية أواخر هذا القرن على انقاض الدولة الأغلبية أول الأمر، واكتساح أراضي بقية الدول بحركة سريعة خاطفة لقواها المعتمدة على قبيلة كتامة، وبعض قريباتها ضمن التجمع القبلي المغربي (البربري). لكن هذا النجاح في بسط سلطة الدعوة الاسماعيلية، لم يكن له ما يوازيه على مستوى فرض العقيدة الاسماعيلية على السكان، فبقي الفقهاء في المدن، وخاصة المالكيون منهم يقودون العامة في الصمود لما اعتبروه دعوة مارقة عن الدين. كما ان الخوارج القبليين اقاموا بعيدا في الداخل على مقربة من الصحراء، في منطقة تشمل جنوب شرق الجزائر الحالية مع الجنوب

التونسي وجبل نفوسة في اقصى غرب ليبيا الحالية. ووجدت هذه القوى دعما لها في قبائل زناته المنافسة لصنهاجة وأموبي الاندلس، وتحركت ضد الفاطميين اكثر من مرة. واذ لم تستطع تحقيق أهدافها الا انها أفلحت في جعل السيادة الفاطمية قلقة الاستقرار وخاصة في المغرب الأقصى.

دخل المغرب بعد منتصف القرن الرابع بقليل في مرحلة جديدة، عقب رحيل المعز سنة ٣٦١هـ الى مصر التي اصبحت قاعدة الدولة الفاطمية، وتركه حكم المغرب لبني زيري. فقد تداعى بالتدريج بنيان الدولة بالمغرب، وأفلح الزناتيون باقامة امارات مستقلة لهم في المغرب الأقصى، وانقسم ما بقي بيد الزيريين بين ابناء العمومة، اذ بقي انسال الملوك الأول في المغرب الأدنى، بينما استقل العم حماد وابناؤه من بعده بالمغرب الاوسط حيث اتخذوا لأنفسهم مدينة اشير عاصمة.

أما على الصعيد المذهبي، فكانت الكفة تسير باطراد نحو الرجحان لمصلحة المالكيين، الذي توغلوا عن طريق التعليم الى الاسرة المالكة ذاتها، فقد ربى الأمير المعز ابن باديس في حجر وزيره على السنة في غفلة عن الجميع ليلغي فيما بعد الدعوة الفاطمية أواسط القرن الخامس ولا يبقى بعد ذلك من المذهب سوى الذكرى والخبر.

مرة أخرى يتيح التجزؤ السياسي الشامل فرصة لقوى مجاورة للسيطرة عليه، وكانت في هذه المرة قوى بدوية هاجمته من جهتين، من الشرق حيث قدم بنو هلال وسليم، ومن الجنوب الغربي حيث انطلقت من الصحراء قبائل الملثمين الصنهاجيين ليبسطوا سلطانهم على أغلب أجزائه ويقيموا دولتهم المعروفة باسم دولة المرابطين.

ومن الناحية الثقافية والعلمية، كان للمغرب حياته العلمية التي تستقي من الينابيع العامة لعلم العالم العربي الاسلامي في الحجاز والعراق ومصر والشام، وقد تأثرت بكل التطورات التي حلت بالمغرب خلال هذه الفترة، اذ اصبحت حواضر الدول القائمة مراكز علمية، اضيفت الى القيروان مركز العلم الأول في المغرب، وان لم تستطع بلوغ شأوه. اضف الى ذلك ان قيام دول المغرب على قواعد مذهبية، واستخدامها في صراعها بعضها مع بعض لسلاح الفكر ادى لتنشيط الحياة العلمية من جهة، والى طبع هذا النشاط العلمي بطابع خاص مميز، لا لعلم المغرب كله تجاه العلم السائد في المشرق فحسب، وانما بالنسبة للعلم في كل جزء من أجزاء المغرب تجاه الأجزاء الأخرى. ونجد مثلا على ذلك في التعليم، الذي يعتبر وجها من وجوه الحركة العلمية، يتأثر ويؤثر في الوجوه الأخرى. ومثلها له ما يميزه عن التعليم في العالم الاسلامي كله، وله ما يجمعه معه، مثل الانقسام الواضح فيه بين مستويين: الأولي أو الأساسي، ثم العالي.

التعليم الأولي في المغرب:

تزامنت البداية لهذا التعليم مع الفتح تقريبا، وبالتالي تكونت له عادات مع الزمن. وعندما أتى القرن الثالث للهجرة كانت راسخة متأصلة، فنظر الفقهاء فيها واعتبروا ما لا يخالف الشرع منها، ناظما شرعيا لعملية التعليم هذه. وفق هذه العادات كانت علية القوم الأثرياء يستأجرون لأبنائهم من يزودهم بهذا التعليم، وغالبا ما تطلق عليه المصادر اسم (المؤدب). ومن الأمثلة عليهم والد أبي اسحاق الجبنياني توفي ٣٣٩هـ صاحب خراج افريقية، الذي استأجر لولده مؤدبين احدهما للقرآن والآخر للعربية والشعر[١].

مقابل هذا التعليم الذي يمكن تسميته بالتعليم الخاص، كان هناك تعليم عام لأبناء بقية الناس، موضعه (الكتاب) أو (المكتب) والشائع في المصادر المغربية تسمية القائم بالتعليم فيه (المعلم) وكان المفروض ان يكون المكتب بيتا أو حانوتا يوفره المؤدب. وقد نهى الفقهاء المالكيون قياسا على رأي امامهم مالك بن انس عن تعليم الصبيان في المساجد، لأنهم لا يتحفظون من النجاسة، كما أن المسجد لم ينصب للتعليم[٢]. لكن هذا المبدأ لم يطبق في الريف على الأقل، حيث كان المسجد مقرا لا للتعليم فحسب بل للمعلم ايضا اضافة لكونه للصلاة، كما تدل على ذلك حوادث اليوم الأول لحلول داعية الفاطميين ابي عبدالله الشيعي في قرية أتباعد من كتامة اذ «اتى المسجد وفيه معلم يعلم الصبيان» ولما قدم الداعي للامامة مكانه، غادر حردا «وصار ابو عبدالله في ذلك المسجد يصلي ويعلم الصبيان»[٣] انصب موضوع هذا التعليم على القرآن الكريم، ومن خلال تعلمه تكتسب معارف أخرى لكونها من ضرورات اتقان تعلمه، اذ يتعلم الصبي الكتابة من خلال تهجي الكلمات وكتابة كل سورة أو آية على لوحة. كما كان يتعلم شيئا من علوم العربية لأن من شروط التعلم المتقن للقران ان يقرأه معربا لا يلحن فيه.

اجر التعليم:

كان دفع الأجر على التعليم امرا جاريا في المغرب، وقد نظر فيه الفقهاء انطلاقا من رأي مالك للحكم عليه سواء من ناحية المبدأ أم من ناحية التفاصيل، على رأس هؤلاء الفقهاء عبدالسلام بن سعيد التنوخي الملقب بسحنون[٤]، وهو اسم طائر حديد النظر، لحدته في المسائل. وفي زمنه تجلت قوة المذهب المالكي في المغرب. وهو صاحب المدونة التي ستصبح كتاب الفقه الأساسي في المغرب، كما أخذ عنه الكثيرون من اجيال مختلفة، برز منهم على حد قول الخشني سبعمائة شيخ. وقد توفي سنة ٢٤٠هـ لكن الجيل الصغير الذي سمع منه ظل يحدث عنه حتى نهاية القرن الثالث على الأقل وباعداد وفيرة، اذ يذكر حياشة بن حسان المتوفي سنة ٣٧٤هـ انه ادرك بالقيروان ستة عشر رجلا يقولون: حدثنا

ابو سعيد سحنون[٥]. ويليه ابنه محمد بن سحنون توفي سنة ٢٥٦هـ وقد أخذ عنه وتصدر للتدريس والفتوى بعده ووضع عددا من المؤلفات من بينها رسالة في المعلمين[٦]. أما ثالثهم فهو علي بن محمد المعافري ابو الحسن المعروف بابن القابسي، توفي سنة ٤٠٣هـ، واعتمد في أحكامه على السابقين مضيفا لها ما اقتضت ضرورات التطور النظر فيه أو الحكم به، وذلك في أحد كتبه بعنوان «أحكام المتعلمين والمعلمين»[٧].

أجاز مالك استئجار المعلم لتعليم القران بأشكال مختلفة: شهريا او سنويا، أو مقابل تعليم القران كله أو أي قسم منه، كما أجاز استئجار المعلم لتعليم الكتابة[٨]، لكنه كره الاجارة على تعليم الفقه والفرائض والشعر والنحو. وقد التزم الفقهاء المالكيون المغاربة بالمبدأ هذا، وعللوا تجويزه بالأجر في تعليم وكرهه له في تعليم موضوع اخر، بالقول ان تعليم القران له غاية ينتهي اليها وهي الحفظ، أما المواضيع الأخرى «فلا غاية لها ولا حدا تنتهي اليه»[٩]. ويفرع القابسي على هذا الأصل عند اسلافه ويجعل الأجر المدفوع للمعلم، اجرا لجهد مركب أو أعمال متعددة: «حوز الصبي وتأديبه وتعليمه»[١٠]. اما شكل الأجر فلم يكن نقدا بالضرورة بل يمكن أن يكون موادا غذائية كليا أو جزئيا: فقد حصل ابو اسحاق الجبنياني من التعليم على زيت. كما أن بعض المعلمين كانوا يشترطون مبلغ اجرهم وبعضهم لا يشترط، حتى ان ابا اسحاق هذا (كان يعلم القران ويشترط اذ كان أولاده صغارا، ثم علم ولم يشترط)[١١].

اما الخوارج فوقفوا من الأجر موقفا متفقا مع المالكية من حيث النتيجة، أما من حيث المبدأ فلا يرون ان يكون لتعليم القران ثمن، لكن الضرورات تبيح المحظورات، اذ لو طبقوا ذلك لكان ذريعة الى ترك التعليم ويفضي ذلك بالناس الى الأمية. وللتوفيق بين المبدأ والضرورة، جعلوا الأجر على ما يرافق تعليم القران كاللغة والخط وصناعة الكتابة وأدواتها[١٢].

يضاف الى هذا الأجر المعطى للمعلم مكافآت وعطايا عند كل مرحلة يجتازها الصبي على درب تعلمه. ويفهم من جملة أقوال الفقهاء الباحثين لأحكام دفعها، انها بدأت كمنح وعطايا من بعض الناس اكراما للمعلم ومسرة للصبيان، ثم ما لبثت ان اصبحت عادة شائعة، واختلفت بالتالي أحكام الفقهاء تجاهها. فالمتقدمون حكموا بأن تقديمها طوعي بنيما اعتبره المتأخرون اجباريا، سواء اشترطها المعلم أو لم يشترطها، لأنها أضحت في زمنهم عادة شائعة تقوم مقام الشرط حسب القابسي الذي يقول: «إذ على ذلك جاء الاباء بأبنائهم وعليه قعد المعلمون لصبيانهم»[١٣].

من العطايا التي يقدمها الأهل للمعلم، تلك التي يتطوع بها بعضهم عند اجتياز

الصبي لكل مرحلة من مراحل تعلم القرآن الكريم الستة، وتكون العطية الكبيرة عند اجتيازه للمرحلة السابعة والأخيرة، لأنها تعني الختمة أو الحذقة وهي التسمية الأشهر. وتطلق هذه الكلمة الأخيرة على أمرين: أولاهما استكمال تعلم القرآن الكريم نظرا في المصحف او استظهارا له، مع ما يصحب ذلك عادة من تعلم الكتابة وضبط الهجاء والشكل واعراب القراءة. وثانيهما المكافأة التي تدفع من أهل الصبي للمعلم مقابل ذلك. كانت هذه العطية في بعض الأحيان مشروطة من ناحيتي مبلغ العطية ودرجة الاتقان التي يجب أن يبلغها الصبي، وبالتالي ينقص منها بمقدار ما تنقص عن درجة الإتقان المشترطة. وعندما لا تكون مشروطة يدفع للمعلم ما يتناسب مع مقدار يسر الآب وعسره ودرجة اتقان الصبي ضمن العادات المعتبرة في البلد.

لم يكن الوصول الى الختمة أو الحذقة مصير جميع الصبية، بل كان كثيرون ينقطعون قبل بلوغها، وقد عرض الفقهاء لهذه الحالة لتعيين مدى استحقاق المعلم منها. كان سحنون يقضي بها للمعلم اذا كان الصبي قد قاربها، ومعيار المقاربة عنده بلوغ ثلثي القران الكريم أي بلوغ سورة يونس، وهي نهاية الجزء العشرين من القرآن الكريم المكون من ثلاثين جزءا، كما هو معروف ومشهور. ويتبنى القابسي في القرن الرابع هذا الحكم ويبرره بقوله «فهذا (الصبي) اذا خرج عند مقاربة الختمة، فلم يبق من استكماله اياها على المعلم فيه عناء، بل تماديه مع المعلم نفع للمعلم»[٤٤] أما اذا انقطع الصبي قبل بلوغ هذا الحد فلا مكافأة للمعلم برأي سحنون. اما القابسي فقد رأى ان له منها بمقدار ما حصل الطالب.

اما اذا لم يستكمل الصبي الختمة او الحذقة على سبيل الكيف، فيسامح المعلم على النقص اليسير حسب رأي ابن سحنون، اما اذا كان النقص اكبر فتنقص المكافأة بمقدار النقص في التعلم. اما اذا وصل النقص الى مالا يسمى تعلما لعدم اجادة الصبي للقراءة والهجاء والشكل، فيكون المعلم قد فرط فيه ان كان يحسن التعليم، وغرر ان لم يكن يحسنه. وتتوجب معاقبته بالتأديب والمنع من التعليم. وينجو من هذا المصير اذا احتج ببله الصبي وصح قوله بامتحانه[٤٥].

ومن العطايا للمعلمين تلك التي كان يقدمها الصبية في المناسبات الدينية الاسلامية ولم تكن تتعدى العيدين في القرن الثالث، كما اقتصر تقديمها على بعض الناس دون البعض الاخر. واستصوب سحنون ذلك على وجه التطوع، وبالتالي لا يحق للمعلم طلبها، على وجه المعروف لا على وجه الالزام أو ترهيب الصبية بالتهديد أو ترغيبهم بصرفهم من الكتاب. ومع الزمن اصبح التقديم عادة عمت لدى الجميع، وبالتالي جعلها القابسي حقا للمعلم. بينما ظهرت عادات أخرى لدى بعض الناس بتقديم هدايا للمعلمين بمناسبة

حلول شهر رمضان أو عاشوراء، فاعتبرها عملا من أعمال الخير غير ملزم للجميع، مثلها في ذلك مثل الهدايا التي تقدمها اسرة تلميذ ما بمناسبة خاصة بها كعودة غائب أو مجيء مولود[١٦].

ويبدو أن عادات أخرى لتقديم عطايا للمعلمين من قبل بعض الأسر قد فشت ايضا في حياة الكتاتيب، وجد القابسي بعضها جائزا بشروط، منها: حمل التلميذ من بيت اسرته طعاما أو حطبا للكتاب، فجعله جائزا اذا تم باذن الأب ودون تكليف من المعلم للتلميذ، أو كل ما من شأنه ان يدفع الأب للتقديم حياء أو اتقاء للائمة. اما ابو اسحاق الجبنياني فكان يقبل الهدية من الأب. وعندما (يأتيه بعض الصبية بدجاج وفراخ وطير ويقولون صدناه لا يقبله منهم لأن عطيتهم لا تجوز)[١٧].

ونهى عن عادات أخرى باعتبارها مذمومة، منها ما يصنعه المعلمون في بعض البلدان، إذا تزوج رجل أو ولد له فيبعثون صبيانهم فيصبحون عند بابه طالبين شيئا لاستاذهم فيعطون طعاما أو غيره[١٨]. ومنها تقديم الهدايا بالأعياد المسيحية التي استمرت عادات الاحتفال بها عند بعض المغاربة حتى بعد اسلامهم، ويذكر منها القابسي الفصح والميلاد والابنداس[١٩]، وينهى عن الاحتفال بها وعلى رد المعلمين للهدايا التي تصلهم بمناسبتها.

أوقات التدريس والعملية التعليمية والتربوية:

يستمر العمل في الكتاب طيلة العام، وينقسم الى فصول صغيرة ووحدات هي الاسبوع، الذي ينتهي باختبار تحصيل التلميذ خلاله. اذ يسير العمل التدريسي في كل يوم من الصباح الى ما بعد العصر، مع التباين بين الأماكن والبلدان حول التوقيت الأدق لمجيء الصبية وانقلابهم أو انصرافهم، وقد سئل ابو الطيب عبدالمنعم بن خلدون المتوفي بالقيروان عام ٤٢١هـ، «هل يجلس المعلم من الصبح الى المغرب أو عند طلوع الشمس الى عند الاسفار (جمع سفر وهو الوقت بعيد غياب الشمس) فأجاب اما وقت جلوس المعلم وقيامه فبحسب العرف وما تعاهده أهل التعليم في كل بلد»[٢٠].

وينقسم عمل اليوم الواحد بدوره الى ما يشبه الحصص في عصرنا، اذ يبدأ الصبية يومهم بقراءة القرآن الى الضحى، ثم ينتقلون الى الكتابة. وبعدها الى التخاير (التباري فيما بينهم، وخايره في العلم فخاره سابقه فغلبه وكان خيرا منه)، وذلك قبل انقلابهم نصف النهار للغداء.

ثم يعودون بعد صلاة الظهر، أي خلال أمد قصير لقرب المنازل على ما يبدو،

ليباشروا من جديد الكتابة والتخاير الى صلاة العصر. ويكونون بذلك قد امضوا خمس حصص في يومهم، وتتكرر العملية ذاتها في الأيام الأخرى حتى يوم الأربعاء، عندما يباشرون في عشي هذا اليوم عرض ما تعلموه على معلمهم. وكذلك يفعلون في غدو يوم الخميس حتى انقلابهم عند عصر ذلك اليوم. وبعد قضاء عطلتهم يوم الجمعة يبكرون يوم السبت الى الكتاب[٢١].

يحظى التلاميذ اضافة لعطلة الجمعة بعطلتين سنويا ايام الأعياد، التي يجعلها سحنون يوما واحدا في الفطر ولا بأس بثلاثة أيام، وثلاثة أيام في الاضحى ولا بأس باذنهم خمسة أيام. ويحدد القابسي بعد ذلك هذه الأيام بشكل ادق، فعطلة عيد الفطر يوم قبله واثنان منه، وعطلة عيد الأضحى يوم قبل النحر وثلاثة ايام التشريق ويوم النحر، كما يعطل الكتاب عند الاحتفال بختمة لأحد أو لبعض الصبية فيه، كما يعطل البعض من الأولاد في اكثرية المكاتب مقابل هدايا يقدمونها للمعلم، وقد نهى سحنون عن ذلك ذاكرا ما يفيد شيوعها عند الكثيرين، اذ يقول بعد النهى «ومن هاهنا اسقطت شهادة أكثر المعلمين لأنهم غير مؤدين لما يجب عليهم، الا من عصم الله»[٢٢].

كانت الصورة التعليمية المتبعة على ما يفهم من الاشارات المبعثرة من المصادر البدء بتعليم قراءة سورة الفاتحة والسور القصيرة مع التأكيد على التهجية. فقد ذكر المالكي في ترجمة عبدالله بن غانم ان ابنه اخبره بأن معلمه حوله من سورة (الحمد) فقال له اقرأها فقرأها ثم طلب منه تهجيتها ففعل، وعند ذلك ارسل هدية للمعلم[٢٤]. كما يتعلم الكتابة من خلال كتابة السور أو اجزائها على لوحة. واستخدمت في القراءة بعد ذلك طريقة قراءة المعلم وترداد الصبي بعده. ومن الصعب تصور قيام المعلم بهذه العملية لكل صبي على حدة. والأقرب للواقع والممكن ان يصنفهم في مجموعات بلغ افراد كل منها الى السورة نفسها، وتنقلب بذلك القراءة الى قراءة جماعية، وهو الأمر الشائع في الكتاتيب بدليل توقف القابسي عند هذا الأمر، الذي وجد فيه محذورا يتمثل في اخفاء فروق الحفظ الفردية. إذ يقول «تخفى عنه (أي عن المعلم) ملاحظة قوى الحفظ من الضعيف وهو ما يجب عليه ان يتلافاه باختبار حفظ كل منهم بعد ذلك بمفرده»[٢٥] ويبدو أن المعلمين كانوا يعجزون عن القيام بهذه العملية لمجموعات متعددة ويلجأون لاستخدام من قارب الختمة من التلاميذ لاقراء بعضهم، ولعل في تصدي الفقهاء للحكم على جواز هذا العمل، الذي سمح به سحنون بعد نيل اذن ولي الطالب المقرىء ما يقدم دليلا على وجوده.

ضمن هذه الطريقة من التعليم يقطع الصبية درب تعلمهم بين الفاتحة والختمة خلال عدة سنوات، وقد جرت العادة على تقسيم هذا الدرب الى سبعة مراحل نجد شبها بين المرحلة منها وبين ما نسميه الصف أو السنة في عصرنا، كما نجده في اعتبار الانتقال من

احداها الى التي تليها دليلا على تقدم الصبي علميا مما يبعث على البهجة ويستدعي حسب العادات الشائعة تقديم هدية للمعلم. وقد حدد القابسي هذه المراحل تحديدا دقيقا من خلال حديثه عن العطايا المقدمة للمعلمين ومناسبات تقديمها، وهي مرتبة على الوجه التالي:

المرحلة الأولى: من الفاتحة الى سورة البينة رقم ٩٨ ﴿لم يكن الذين كفروا﴾ في وسط الجزء الثلاثين المعروف باسم جزء عم.

المرحلة الثانية: بقية الجزء السابق، أي حتى سورة النبأ، رقم ٧٨ ﴿عم يتساءلون﴾.

المرحلة الثالثة: حتى سورة الملك، رقم ٦٧ (تبارك) أي الجزء المعروف باسم ﴿تبارك﴾.

المرحلة الرابعة: حتى سورة الفتح، رقم ٤٨، مشتملة بذلك على جزئي ٢٨ و ٢٧ والقسم الأعظم من الجزء ٢٦.

المرحلة الخامسة: حتى سورة الصافات رقم ٣٧ اي تشمل القسم المتبقي من الجزء ٢٦ و والأجزاء ٢٥ و ٢٤ و ٢٣.

المرحلة السادسة: حتى سورة الكهف وتشتمل بذلك على الأجزاء من ٢٢ الى ١٦ ونصف الجزء ١٥.

المرحلة السابعة: وتشمل بقية الأجزاء حتى نهاية الجزء الثاني بانتهاء سورة البقرة[٢٦].

ويلاحظ في هذا التقسيم ان المادة المدروسة تتعاظم كميتها باطراد، وهو أمر منطقي اذا أخذنا بعين الاعتبار صعوبة الخطوات الأولى التي يتعلم فيها الصبي عدة امور بأن واحد، الحروف وتهجيتها ورسمها والكتابة، وكلما تقدم اكثر تناقص الجهد المبذول على تلك الامور وانصب على القراءة التي تصبح مألوفة لديه ايضا.

كان الكتاب ميدانا لعملية تربوية اضافة للعملية التعليمية وتهدف تعويد الصبي على سلوك منسجم مع أوامر الدين الحنيف ونواهيه، سواء في العبادات أم في المعاملات ويرى ابن سحنون انه ينبغي للمعلم أن يأمر تلاميذه بالصلاة اذا كانوا بني سبع سنين ويضربهم عليها اذا كانوا بني عشر، وان يعلمهم على الفروض اليومية منها وفروض المناسبات كصلاة الاستسقاء والجنازة والخسوف، اضافة للدعاء.

وفي مجال المعاملات عليه ان يمنعهم مما لا يحل منهم بين الكبار، كأن يتبايعوا بأشياء صغيرة بيعا حراما او يتداينوا بمبالغ ضئيلة، وان يفسخ ما تم ويبين لهم وجه الربا الحرام فيما فعلوا، ويتهددهم بشدة العقوبة ان عادوا لمثل هذه الأعمال[٢٧]. ومما يدخل في قضية تربية السلوك مراعاة الصبية للطهارة، وقد أجاز الفقهاء للمعلم وصبيته الكتابة على

غير وضوء وكذلك قراءة الصبية من الواحهم، «الا انه لا يمس المصحف كلاهما الا على وضوء»[٢٨]. وادخلوا في هذا الباب اظهار الاحترام العظيم لايات الله المكتوبة وذلك بمسحها بالطريقة اللائقة بها كمسحها بمنديل مبلل، لكنهم أجازوا أشياء قد نجدها في عصرنا على نقيض مع النظافة، وهي جواز لعط المكتوب باللسان اعتمادا على فعل سحنون لذلك في بعض الأحيان، وعبر اسماعيل بن رباح الجزائري ت ٢١٢ عن تعظيمه لآيات القرآن الكريم في صغره بغسل المكتوب على لوحه منها وشربه، وكان هذا دأبه حتى ختم[٢٩].

ومن الضروري ايضا وضع التلاميذ في جو لا يساعد على الفساد الخلقي، وبالتالي على المعلم الا يخلط بين الجواري والغلمان وان ينبه الصبية للاحتراس ممن ناهزوا الاحتلام وممن عرفت لهم جرأة على الفساد.

عالجت الكتاتيب ايضا قضية ردع من يخرج من الصبية عن قواعد السلوك المطلوبة ومن يهمل أداء واجباته الدرسية، ولجأت الى استخدام الضرب بعد استنفاد الوسائل الأخرى من نصح ولوم وتقريع وتهديد. واقر الفقهاء هذه الوسيلة لكنهم احاطوها بالضوابط والقيود التي تبقيها ضمن اطار تحقيق الغاية المرجوة. حددوا اداتها وهي «الدرة وتكون رطبة مأمونة» وعدد الضربات لتكون ثلاثة على التقصير الدراسي، ورفعها حتى الى العشر بعد استشارة الولي عند ايذاء الغير وتكرر الهرب من المدرسة.

وأجاز بعضهم رفعها الى أعلى من ذك بالنسبة لمن جل ذنبه وكان معروفا بسوء الخلق وناهز الاحتلام وفيه الاحتمال. كما حددوا موضع الضرب على الرجلين، ونهوا عن (ضرب رأس الصبي أو وجهه اذ ان ضرر الضرب فيهما بين فقد يوهن الدماغ. او يطرف العين ويؤثر اثرا قبيحا)[٣٠].

اما سن هؤلاء التلامذة موضوع العملية التعليمية والتربوية التي اتينا على ذكرها، فان اصغرهم الصبيان الذين بلغوا الادراك الفعلي حول الرابعة بدليل ان احد مبررات منع اتخاذ المساجد كموضع لتعليمهم انهم لا يتحفظون من النجاسة. وقد يبقى بعضهم في الكتاب حتى بعد بلوغه الاحتلام، كما يستفاد من توصية الفقهاء للمعلمين بضرورة الحذر منهم على الصبية الصغار، وكذلك أخذ هؤلاء الفقهاء بعين الاعتبار لوجودهم بين طلبة الكتاب، عندما اوجبوا على المعلم تعليم صبيته الصلاة، وبأنه اذا أم التلاميذ احدهم فلا يجوز لمحتلم أن يأتم بمن لم يبلغ الحلم. ويبدو ان اقصر مدة للوصول الى الختمة لم تكن تقل عن اربع سنوات، حتى ان ابا الفضل الممسي المتوفى سنة ٣٣٣هـ، اعتبر فذا لختمته القران في الثامنة، واعتبرت عمليته مأثرة جديرة بالتنويه والذكر لمن ترجموا له. كما ان احمد بن سليمان المتوفي سنة ٢٩١ انتقل للمرحلة التالية وهو في الحادية عشرة فأخذه ابوه

الى سحنون فاستصغره[٣١].

لكن هذا لا ينفي قيام كبار في السن بتعلم القرآن ولو ان موضعهم لم يكن الكتاب، وتلاحظ هذه الحالة الأخيرة عند الخوارج لارتباط تعلمه بالالتزام بالدعوة الخارجية وقد يحصل ذلك للكثيرين في سن الكبر، من أمثال ابي محمد ويسلان بن يعقوب الدمجي الذي استغرق تعلمه له سبع سنوات[٣٢].

المعلمون:

اشرف ونفذ هاتين العمليتين التعليمية والتربوية المعلم، الذي كان مفردا او مشاركا لغيره. ويبدو أن هذا الأمر الأخير كان شائعا حيث يكثر التلاميذ، وقد شاهد ابن حوقل الجغرافي اثناء زيارته لصقلية التابعة للمغرب الادنى عام ٣٦٢هـ خمسة معلمين شركاء في مكتب واحد[٣٣]. ونظرا لشيوع الشركة بين المعلمين عرض لها الفقهاء بالبحث في جوازها وأحكام اقتسام المردود، التزم المالكيون منهم برأي مالك في جوازها، سواء في حالة تساوي المعلمين الشركاء في المستوى والأجر، او عند تفاضلهما في الاجر بمقدار تفاوتهما في العلم[٣٤]. وزاد القابسي على ذلك بتحبيذ تشارك المعلمين لما يوفره ذلك من استمرار العمل في حالة غياب أحد المعلمين. ورأى أن التفاوت بين الشركاء لا يقتضي تمايزا في الأجر اذا كان يسيرا او اذا كان نوعيا، كأن يبرع كل واحد منهم في مجال اكثر ن براعة الآخر فيه. اما اذا كان التفاوت في درجة الاتقان، او عدد العلوم والفنون، مما يؤدي الى قيام المتفوق بأعمال أكثر من الآخر، فهذا يفرض تفاوتا بالاجر بمقدار التفاوت بالمؤهلات، كأن يكون احدهما عارفا بالشكل والهجاء وعلم العربية والشعر والنحو والحساب والأشياء، بينما لا يعرف الآخر الا قراءة القرآن والكتابة[٣٥].

من ناحية أخرى شدد الفقهاء على ضرورة صرف المعلمين أوقاتهم في مصالح طلابهم فلا يغيبون عنهم الا عن ضرورة ماسة شريطة ان ينيبوا احدا عنهم في مستواهم، اما في حالة الغياب الطويل فلا يصلح ذلك ويحق للأهل فسخ اتفاقهم مع المعلم. وعليهم أثناء دوامهم في الكتاب الا يهملوا التدريس أو يغفلوا عن المراقبة، كحضور الجنائز وزيارة المرضى او ينسخوا كتب العلم او يسخروا الطلبة للقيام ببعض مهامهم كابلاغ أهل صبي عن غيابه، الا اذا لم يكن في ذلك مشقة أو ضياع وقت للمبلغ، وكذلك جعل بعضهم يقرئون البعض الآخر أو يملون عليهم، الا اذ سمح أهل المسخرين بذلك لأنه يفيدهم، وشريطة ان يتفقد المعلم عملهم من اقراء أو املاء[٣٦].

يقدم هذا النهي للمعلمين عن القيام بأعمال معينة دليلا على انهم كانوا يمارسونها، سعيا وراء كسب اكبر من القراءة في الجنائز والدعاء وكتابة الرقى للمرضى او نسخ الكتب

بالأجرة. اما في الريف، فقد سلف القول من سيرة أبي عبدالله الشيعي داعية الفاطميين ان المعلم في القرية التي حل بها كان قيما ومؤذنا واماما للسمجد اضافة للتعليم، وربما عني الفقيه ابو اسحاق الجبنياني المتوفي سنة ٣٩٩هـ بقوله «رحم الله محمدا بن سحنون لو علم لرفق بالمعلمين»، انه شدد عليهم في كتابه، وان حرمانهم من أبواب الرزق هذه قد يكون جزءا من هذا التشديد. يبدو من هذا، ومن طلبهم أحيانا للمعروف وغيره من أهل التلاميذ والناس الآخرين بمناسبات افراحهم، ان مستوى دخل المعلمين كان منخفضا. ويجب أخذ هذا القول على وجه العمومية لا على وجه التدقيق، لأن المصادر لا تزودنا بأرقام تساعد هذا التدقيق، اذ يخلو اكثرها منها، وعندما ترد بالصدفة في احدها تكون دالة على دخل جزئي، كالقول ان صبيا ختم عند ابي اسحاق الجبنياني فأعطاه دينارا. وعندما يرد في مصدر آخر ذكر دخل كلي للمعلم في السنة، كما يرد عند ابن حوقل بالنسبة للمعلمين في بلرم بصقلية انه لاكثرهم عشرة دنانير في العام، فإننا لا نستطيع تقدير قوتها الشرائية، وان كان هذا الجغرافي يربط ذكر ذلك (بأن مهنتهم اوضع حرفة واسقط صنيعة).

اما حول مقامهم في المجتمع، فالمعروف والشائع انه مقام متواضع على المستويين الاجتماعي والعقلي، وهو ما عبر عنه ابن حوقل بلهجة قاسية قائلا: «وبالاجماع منهم ومن كل انسان ان المعلم احمق محكوم عليه بالنقص والجهل والخفة وقلة العقل»[٣٧]. ولدينا ما يدل على سيادة هذه النظرة في القيروان عاصمة الدولة ومركز الثقافة الأول، فقد قال الامير الأغلبي لمؤدب ولده بعدما سمع رأيه بأمر العقل شاوره هو فيه «انى لك وانت بالليل مع النساء وبالنهار مع الأطفال؟»[٣٨]. لكننا نجد في الريف موقفا من المعلمين مناقضا لا لموقف أهل حاضرة افريقية فحسب، وانما للموقف السائد في اكثر بلاد العالم الاسلامي، بدليل انه أثار آنذاك استغراب من عاينوا الأمر منهم، ووجدوا المعلم في هذا الريف موضع احترام كبير، والمرجع الثقافي وصاحب القضاء والفتوى. يقول القاضي النعمان الذي عاش بين مغاربة كتامة أوائل القرن الرابع، في معرض حديثه عن تكريم حجاج قبيلة كتامة المغربية لابي عبدالله الشيعي عند اختلاطه بهم «وكذلك كان شأن كتامة الى اليوم يعظمون من قبله أقل شيء من العلم ويقدمونه، حتى المعلم الذي يكون عندهم، وان كان لا يحسن غير قراءة القران، فان له عندهم قدرا وحالا ومكانا». ويأتي في مكان اخر على ذكر ما يباشره المعلم من امور في حياة القبيلة من خلال ذكره لجوابهم على استفسارات ابي عبدالله الشيعي عن أوضاعهم في بلدهم، اذ يقولون «وعندنا قوم قد نظروا في شيء من العلم أو معلمون نستفتيهم في أمر ديننا ونتحاكم اليهم فيما يكون بيننا، فمن حكموا عليه الزم نفسه ما الزموه، وان عند عن ذلك قامت الجماعة عليه»[٣٩] وعندما وصل ابو عبدالله لبلدهم ولم يرق لأخ الشيخ الذي جلبه، دعا الى مناظرة بينه وبين معلم قريتهم، وخاف

الشيخ من النتيجة، رغم ثقته بعلم ابي عبدالله، ولذلك حال دون قيام المناظرة بأي ثمن ولو كان دم أخيه[٤٠]، ولم يقتصر أمر تعظيم المعلم في صقلية على اريافها وانما كان كذلك بأعظم مدنها بلرم، مما أثار استغراب ابن حوقل ورأى فيه دليلا على سخف أهلها، اذ يقول: «ومن أعظم الرزية واشد البلية واقطع النازلة ان جميع أهل صقلية، لصغر احلامهم ونقص درايتهم وبعد افهامهم، يعتقدون ان هذه الطائفة (أي المعلمين) أعيانهم ولبابهم وفقهاؤهم ومحصلوهم وارباب فتاويهم وعدولهم، وبهم عندهم يقوم الحلال والحرام وتفقد الأحكام وتنفذ الشهادات وهم الأدباء والخطباء»[٤١] وربما ادت هذه المكانة الرفيعة للمعلم في المجتمع خارج الحواضر، أو في ريف المغرب خصوصا، الى تغذية طموحات هؤلاء نحو الأعلى والوصول الى قمة السلطة بالثورة، وكانت ايضا من أسباب التفاف آلاف الناس حولهم ثقة منهم بعقلهم وتصديقا لتنبؤاتهم بنجاح الثورة. ونجد أمثلة بارزة على تزعم المعلمين لثورات هددت السلطات القائمة، من ثورة ابي يزيد مخلد بن كيداد المعلم، في بلدة تقيوس عام ٣١٦هـ والوليد بن هشام المعلم في برقة والثائر بها ضد الفاطميين ايضا سنة ٣٩٦هـ، وعبدالله بن الوليد المعلم في افريقية والثائر بها على الزيريين نواب الفاطميين في حكمها، سنة ٤٠٣هـ[٤٢].

يمكن تفسير علو مكانة المعلم في المغرب خارج الحواضر الكبرى، بقلة زاد الناس في هذه الأماكن من العلم وهو ديني في معظمه، مع شدة الحاجة اليه ما دام الدين وأحكامه ناظمة لشؤون حياتهم الدينية والدنيوية على السواء، يضاف الى ذلك ان اغلب هذه الأوساط لم تكن تعرف العربية، مما يعطي للعلم بها طابعا كهنوتيا قريبا من الطابع السحري.

رغم الاختلاف في النظرة للمعلمين بين الحواضر الكبرى وبين الأرياف خاصة، بين معظم لأمرهم وبين مصغر لشأنهم، يبقى الاجماع معقودا على خطورة منصبهم وعملهم، لما يتمتعون به من امكانية التأثير على تلاميذهم بأمور قد تلازمهم مدى الحياة. وقد عبر ابو اسحق الجبنياني عن ذلك بقوله «لا تعلموا اولادكم الا عند رجل حسن الدين، فدين الصبي على دين معلمه»[٤٣]. وضرب مثلا على ذلك بمعلم معتزلي يقول بخلق القران، فمات تلاميذه كلهم على هذا الاعتقاد .و عندما تولى سحنون القضاء سلك مسلك القانع بهذا الأمر، اذ منع من سماهم أهل الأهواء والبدع وهم الخوارج والمعتزلة من تذاكر العلوم الدينية في المسجد كما منعهم من أن يكونوا (أئمة للناس أو معلمين لصبيانهم أو مؤدبين)[٤٤].

من ناحية أخرى اتبعت الدول في ولاية افريقية سياسة تجاههم تنم عن تقدير لأهمية عملهم وضرورته وتشجيع الناس على القيام به. اذ أعفت المعلمين من النفير دون غيرهم

من سائر الناس. وقد طبقوا ذلك حتى في صقلية التي كانت ثغرا ولم يزل الجهاد فيها قائما والنفير دائما. وربما حققت هذه السياسة هدفها فكثر المعلمون، وهو ما لاحظه ابن حوقل بمدينة بلرم حاضرة صقلية، حيث قدر عددهم بثلاثمائة معلم في مجتمع لا يزيد عدد البالغين فيه عن سبعة آلاف[٤٥]. يمكن تفسير هذه السياسة برغبة الدولة منذ فترات مبكرة، في تعميق مفاهيم الدين الاسلامي في عقول الناشئة تحصينا لهم من الانجراف وراء الدعوات المنشقة عن السنة كالدعوة الخارجية، وكذلك في نشر العربية ببلاد كالمغرب، تسود مناطق كثيرة منها لهجات غير عربية كالبربرية في اكثر المناطق، واللاتينية في بعضها مثل مدينة قفصة، حيث يذكر الجغرافيون «أن أكثر أهلها يتكلم باللسان اللاطيني الافريقي»[٤٦].

مرحلة ما بعد الكتّاب:

عند الانتقال الى هذه المرحلة تتبدل صورة التعليم تبدلا يكاد يكون كليا، لا توجد مؤسسة ذات نمط واحد تقوم به ولا حد يقف عنده في الغالب الأعم، وانما سادت انماط متعددة، نستحسن تصنيفها تسهيلا للبحث في زمر حسب المذاهب التي سادت، والتي بنيت على بعضها كيانات سياسية: كما هو الحال عند الفاطميين، او اجتماعية: كما هو الحال عند الخوارج بعد سقوط دولتهم وتشتتهم.

مرحلة ما بعد الكتّاب لدى المالكية:

لعل المالكيين اكثر اصحاب المذاهب تمثيلا للبعد عن المؤسسة التعليمية ذات النمط الواحد، اذ يقوم كل شيخ، وخاصة الكبار منهم، مقام المؤسسة القائمة بذاتها، والتي قد تشابه غيرها في بعض النواحي، لكنها غالبا ما تخالفها في النواحي الأخرى، مثل وقت التدريس وطريقته ونوعية ما يدرس، وامور اخرى تتعلق بمزاجه وطبعه وطابع ورعه وتقاه.

باستثناء بعض الشيوخ الاندلسيين والمشارقة العابرين لأراضي المغرب للحج أو للتجارة، والذين يدرسون مدة توقفهم فيها، كان الشيوخ من المغاربة على اختلاف اصولهم الأولى، التي ركز كتاب التراجم على ذكرها، وكأنها من جملة السمات المميزة لكل منهم. كان سحنون من تنوخ صليبة. وقد بحث عن اصل شيخه علي بن زياد فوجده من عجم طرابلس[٤٧]، بينما كان زميله في السماع عن ابن القاسم، عندما سمع عليه المدونة، محمد ابن رشيد، صقلبيا. وكان احمد بن موسى التمار المتوفى ٣٢٩هـ، احد شيوخ تونس الكبار في زمنه من نبط تونس[٤٨]، اما موسى بن عيسى الغفجومي[٤٩] الشهير بأبي عمران

الفاسي، فقيه المغرب الأقصى المشهور في النصف الأول من القرن الخامس الهجري، فكان من تجمع قبائل زناته[٥٠]، ويلاحظ ان اكثرية الشيوخ المشاهير من أهل المغرب الأدنى، اما من بقية انحاء المغرب فكان البارزون قلة ظهروا واشتهروا في مرحلة متأخرة من فترتنا.

اما وضعهم الاجتماعي فلا يمكن تحديده بدقة، ولا حصرهم بطبقة، انما يلاحظ انتماء جلهم لشرائح اجتماعية يغلب عليها اليسر المادي بدرجات متفاوتة، بدليل قيام اكثرهم بالرحلة في طلب العلم، وقد تستغرق سنوات عديدة وتكلف مالا طائلا، فكانت كلفة تعلم يحيى بن عمر المتوفى سنة ٢٨٩ ستة الاف دينار. وقد باع سحنون بصفقة واحدة من زيتونه بثلاثة الاف دينار، بينما قدرت غلته السنوية بما ثمنه خمسمائة دينار[٥١] وهو مبلغ يعادل ثروة في نظر الخشني من رجال القرن الرابع الذي يقول عن أحد تلاميذ سحنون (انه كان فقيرا وانما اثرى وتمول بعد وراثته لخمسمائة مثقال)[٥٢]. وربما ساعدهم هذا اليسر على التصرف باستقلالية تجاه السلطة، وهو ما عبر عنه سحنون بشكل تلميح الى انه لو اضطر الى مال الأمراء الأغالبة لرميت كتبه في الغدير ولما اعتد احد بعلمه[٥٣]. وتجلت هذه الاستقلالية بمظاهر عدة، كالتمنع الشديد لاكثرهم عند عرض القضاء عليه، وجرأتهم في الحق حتى على كبار رجال الدولة، فقد سبى حاتم الجرادي حرائر بتونس بعد اخماد ثورتها وردهن سحنون. لكن علاقاتهم بالأمراء الأغالبة لم تكن ودية دائما بل تخللتها فترات جفاء في فترة حكم بعض الأمراء الذين يختارون للقضاء قاضيا من الأحناف يقوم، غالبا، بمضايقة المالكية. وتحين الفرصة لهؤلاء الأخيرين في عهد امير اخر فيكيلون الصاع صاعين لمنافسيهم الأحناف. ويستغلون فرصة وقوع احدهم في خطأ يستحق العقوبة. أما انقلاب علاقتهم الى عداء مكشوف مع الاغالبة فحدث في فترة تولي امراء منهم ساروا على سنة اسيادهم من الخلفاء العباسيين المؤمنين بالاعتزال، ومثلهم حاولوا فرضه بالاكراه، فتصدى لهم سحنون مما ادى الى ايقاع عقوبة عليه بأن (لا يفتي ولا يسمع أحدا ويلزم داره)[٥٤]. وكان في السابق قد فرض مثلها هو نفسه عندما كان قاضيا على المعتزلة والخوارج. لكن المعتزلة لقوا عقوبات اشد بعد ذهاب الامراء الاخذين بمذهبهم في تلك الفترات القصيرة، فقد قتل الغزاري المعتزلي كزنديق، لأنه قال بالتعطيل[٥٥] (اي القول بأن المقصود من ذكر صفات الله عز وجل نفي الضد).

عندما سيطر الفاطميون على المغرب انقلبت طبيعة العلاقات بين الفقهاء والسلطة الفاطمية رأسا على عقب اذ اصبحت تناقضا جوهريا في كثير من امور الدين، عقائديا من ناحية الاعتقاد الاسماعيلي بالامام المعصوم، وفي العبادات بالغاء الفاطميين لصلاة التراويح واضافة جملة حي على خير العمل من الاذان، وفقهيا بفرض الفاطميين ما دعوه (اظهار قول ال محمد ﷺ وبالا يظهر احد شيئا من كتب مالك وابي حنيفة)[٥٦]. وقد حاولوا

فرض ذلك بوسائل مختلفة، بالجدل والحجة وقمع المخالفين، وانبرى فقهاء السنة وخاصة المالكيون منهم لمقارعة الحجة بالحجة، وتحدوا أمر الفاطميين في الفقه والعبادات، مما عرضهم لعقوبات مختلفة الاشكال: الضرب بالسياط لحد مائتي جلدة او قطع اللسان، ووصل الأمر الى القتل والتمثيل بالنسبة للبعض. ولم تفلح هذه العقوبات في ردعهم بل انتقلوا الى مجابهة العنف بالقوة فتحالفوا مع الخوارج الثائرين ضد الفاطميين باعتبارهم أهل قبلة، ثم حرضوا الناس في القيروان وحشدوهم للقتال وعندما استكملوا الحشد خرج هؤلاء الشيوخ مدرسو العلم بالامس وكل منهم تحف به جماعة من العامة، كما كان لكبارهم رايات، لكن المعركة التي دخلوها كانت خاسرة، فقتل منهم خمسة وثلاثون وعاد الفاطميون الى القيروان ليفرضوا عليهم ضغطا اشد. رد الشيوخ على هذه السياسة الأخيرة بهرب بعضهم كمحمد بن نظيف البزاز المتوفى سنة ٣٥٥هـ الذي خرج الى المشرق، اما الأكثرية فبقيت حيث هي ومارست تدريسها سرا كما كانت تفعل منذ أمد، ونجد مثلا على كيفية هذا التدريس السري بعمل علي بن اللباد، الذي اخرج من السجن على الا يفتي أحدا او يدرسه بخلاف المذهب الفاطمي، فلزم داره واغلق بابه، «وكان ربما خرج الى المسجد فيأتي الطلبة الى بابه، فتفتح لهم خادمته فاذا اجتمعوا اتته فيدخل عليهم فيقرؤون.. وكانوا ربما جعلوا الكتب في اوساطهم حتى تبتل باعراقهم»[٥١]، وظل هذا سلاحهم الوحيد في حفظ السنة بالمغرب طيلة بقاء الفاطميين فيه، أي حوالي ستين سنة، ولمدة تقرب من ثمانين عاما في ظل خلفائهم الزيريين. ويبدو ان نجاح هذه الوسيلة شجعهم على استخدامها ضمن الاوساط القبلية الداعمة، وهكذا قام ابو اسحاق الجبنياني صاحب المبدأ القائل «بأن دين الصبي على دين معلمه» بالتعليم المجاني لأبناء قبيلة كتامة، عماد الفاطميين الأول في اقامة دولتهم بالمغرب. فخرج كل كتامي علمه على الكتاب والسنة، على حد تعبير القاضي عياض[٥٢]. ثم وصل تغلغلهم الى قصر الملك الزيري حيث ارتقى فيه ابو الحسن بن ابي الرجال الى مرتبة الوزارة، وفي غفلة من عيون الجميع عنه ربى الأمير المعز[٥٣]، الذي وصل للعرش صغيرا، على السنة والجماعة. وقام هذا ولو بعد أمد بالغاء الدعوة للفاطميين بين ٤٤٠-٤٤٤هـ وظهر شيوخ المالكية من جديد الى العلن وهم أقوى من ذي قبل، وكان بعضهم وراء حركة المرابطين واقامة دولتهم التي بسطت سلطانها على القسم الأعظم من المغرب والأندلس في النصف الثاني من القرن الخامس للهجرة.

علوم وكتب الدراسة:

من المعروف انه ازدهر في الحضارة العربية الاسلامية نوعان من العلوم. العلوم العربية التي تشمل بشكل عام العلوم اللغوية والدينية، وكذلك العلوم القديمة أو علوم

الأوائل التي تشمل ما نسميه الان بالعلوم واكثرها مشمول بما يسمى الفلسفة أو الحكمة. وقد سادت لدى اوساط المالكية كراهية لهذه العلوم باستثناء ما كان واضح الفائدة العملية كالطب. وفي فترتنا هذه وجد في القيروان بيت الحكمة التابع للأمراء الاغالبة في أواخر أيام دولتهم، ولا ريب انه تقليد لتلك المؤسسة التي أنشأها المأمون على غرار مدرسة جند يسابور وكانت تعتني بعلوم الأوائل وبترجمة كتبهم[٦٠]، كما استقدم الأغالبة من بغداد عالما في هذا المجال هو اسحاق بن عمران، الذي ظهر الطب به في المغرب وعرفت الفلسفة[٦١]. كما كان في بلاطهم اسماعيل بن يوسف المنجم الذي درس في بغداد حيث سرق سر صنعة الطلاء «السائل الذي تحل به العقاقير»[٦٢]. وعند سقوط دولة الأغالبة كان يرأس بيت الحكمة لديهم ابو اليسر ابراهيم بن احمد الشيباني المعروف بالرياضي والقادم من بغداد[٦٣] وفي لقبه ما يدل على صلته بالعلوم. ولا شك ان هؤلاء علموا غيرهم فاسحق ابن عمران علم اسحاق بن سليمان، وعلم هذا بدوره ابن الجزار[٦٤]. تدل جميع هذه الوقائع دلالة أكيدة على وجود تعليم لعلوم الأوائل، لكننا نجهل كيفيته بالكامل. وعلى العكس من ذلك تتوفر لنا معلومات وفيرة نسبيا عن تعليم العلوم الدينية واللغوية.

تجلى في تدريس هذه العلوم الأخيرة ظهور الاختصاص الواسع والضيق، فقد انصب تدريس ابي عمران الفاسي على العلوم الدينية: الفقه والحديث والقراءات[٦٥]، بينما درس عبدالله بن محمود النحوي المتوفي سنة ٣٠٨هـ العلوم اللغوية والأدبية: النحو والغريب والشعر[٦٦] وضمن هذين المجالين درس البعض علما واحدا، فقد درس موسى بن معاوية الصمادحي، المتوفي ٣٠٥هـ الحديث وعلومه، ولم يدرس معاصره يحيى بن قادم الحنفي سوى المغازي[٦٧]. وفي مجال اللغة والأدب نرى محمد بن علي التميمي من رجال النصف الأول من القرن الخامس يدرس ديوان المتنبي دون غيره. لكن الموضوع الذي حظي بأرفع مكانة ولقي أعظم اقبال، كان الفقه الذي اختصه كتاب التراجم المالكية بنعت العلم، وكثيرا ما يذكرونه بالنعت فقط. وربما كان مرد هذه المكانة تعلميه للانسان شؤون دينه وتوفيره فرص الوظائف في الدنيا.

وكانت لهذا العلم كتبه الأساسية التي تدرس وفي مقدمتها موطأ مالك بن انس وهو كتاب فقه وحديث كما هو معروف. وتليه (المدونة) وهي عبارة عن ست وثلاثين الف مسألة سئلت لمالك واجاب عليها، وقد نقل ذلك اسد بن الفرات عن ابن القاسم المصري تمليذ مالك، ثم عرضها عليه سحنون مرة ثانية للتثبت من بعض الأقوال والتأكد من بعضها الآخر، وكان ذلك في أواخر القرن الثاني للهجرة[٦٦]. واعتمد في المغرب ايضا مؤلفان آخران من النوعية نفسها، وهي اجوبة مالك على اسئلة نقلها اندلسيون عن تلاميذه المصريين في الفترة ذاتها تقريبا. فقد دعا عبدالملك بن حبيب الاندلسي المتوفى سنة

٢٣٨هـ ما نقله باسم الواضحة، وسمي محمد العتبي المتوفى سنة ٢٥٤هـ ما حمله، باسم (العتبية) و (المستخرجة) وهو الاشهر[٦٩]. وبعد ذلك بأمد قصير، أي في النصف الأول من القرن الثالث، نقل تصنيف لابن المواز محمد بن ابراهيم بن رباح الاسكندراني المتوفى ٢٦٩هـ، وهو كتاب مسائل ايضا، لكن القابسي يراه متميزا عن المؤلفات السابقة من ناحية المنهج اذ أن السابقة ليست الا جمعا لروايات وأسمعة، بينما بنى ابن المواز فروع اصحاب المذهب على اصولهم[٧٠]. ورغم سماع طلبة الفقه من أهل المغرب لهذه الكتب خلال القرن الثالث وما تلاه من قرون، الا ان المدونة ظلت صاحبة المقام الأسمى، وظل معتبرا قول سحنون «ان المدونة من الفقه بمنزل ام القرآن من القرآن تجزىء في الصلاة عن غيرها ولا يجزىء غيرها عنها»[٧١].

جاء القرن الرابع الهجري بأوضاع جديدة للمالكيين نتيجة صراعهم العقائدي مع الفاطميين، وما نتج عنه من ضرورة نشر تعليم المذهب على نطاق واسع لتحصين أهله من الدعوة المهاجمة. في وقت تعذرت فيه الاجتماعات العلنية للسماع والتدريس. وبدت المدونة في هذه الأوضاع لا تفي بالغرض لضخامتها وصعوبة حفظها، او التمكن من معرفة المذهب من خلالها على صعيد الكيف، هذا اذا لم يستلزم الأمر الرجوع لغيرها. لذلك قام أحد الفقهاء المتعبدين، على اختلاف في الروايات بين العابد محرز أو ابي اسحاق السبأي، بتكليف عبدالله بن ابي زيد المتوفى ٣٨٦هـ ايام شبابه المبكر بتأليف كتاب مختصر في اعتقاد أهل السنة فاختصر كلا من المدونة المغربية والمستخرجة الاندلسية عام ٣٢٧هـ وطار صيت الكتاب في انحاء العالم الاسلامي حسب قول الدباغ[٧٢] وبعده قلده تلميذه ابو القاسم خلف الاسدي المعروف بالبرادعي، فوضع «التهذيب في اختصار المدونة». وتبدو قيمة هذه الاختصارات للفقهاء، من ملاحظة ترخيصهم للناس بدراسة هذا التهذيب للبرادعي دون غيره من مؤلفاته، وكان مبغضا عندهم لصحبته لسلاطين القيروان[٧٣]. ومن ناحية أخرى يتجلى تحقيقها للغرض المقصود، وهو تسهيل سبل نشر فكر المذهب، بملاحظة ما احتوته من المسائل، فبينما احتوت المدونة على ست وثلاثين الف مسألة ومائتين، يضم المختصر الاوسط لها اربعة الاف والصغير الفا ومائتين[٧٤].

درس هذه المؤلفات الأساسية شيوخ فقهاء، كما درس النحويون والأدباء اللغة والأدب من خلال دواوين المشارقة وكتب اللغويين ومؤلفات نحاة البصرة والكوفة. وكون الشيخ أو المدرس مؤسسة تعليمية قائمة بذاتها يجعل مكان التدريس مرتبطا به منوطا باختياره. كان يحيى بن عمر يدرس المدونة والموطأ في المسجد الجامع، والحنفي يحيى بن قادم يدرس المغازي في مسجده، ويجتمع طلبة القابسي اليه في علية بمنزله[٧٥]. اما سحنون فكان يدرس في بيته، فاذا ما احتاج الى العمل في ضيعته لحقوه اليها. وكما تمايز الشيوخ

في أماكن التدريس كذلك تباينوا في وضعيتهم اثناء الدرس، فبعضهم أحاط نفسه بالهيبة والوقار، كما كان يفعل سحنون، الذي لا يدع احدا في الشارع الا ويسلم عليه، اما في جلسات تدريسه فلم يسلم على احد قط، ويزيد على ذلك بالخروج متأخرا للتدريس كي لا يحط من وقار مجلسه، بوصول طلبة متأخرين، ويشغل المجلس بتدريس ابنه ثم يخرج، ويقول راوي ذلك بأنه يفعل ذلك «توقيرا للعلم وهيبته له عند طالبيه»[٧٦]. ويبدو أن الأمر يتعلق بالمدرس لا بالموضوع لأن بعض أساتذة النحو والأدب ساروا على هذه السنة مثل ابي سعيد بن غورك، الذي يوصفه بأنه «كثير الوقار قليل الكلام وكان لا يبتسم في مجلسه فضلا عن ان يضحك، وكان ينسب من أجل ذلك الى الكبر»[٧٧]. لكن محمدا بن عبدوس تلميذ سحنون كان على عكسه تماما عندما اصبح من كبار الشيوخ اذ كان متواضعا يجلس محتبيا زائلا عن صدر مجلسه، حتى ان الجاهل به لا يعرف انه رأس المجلس[٧٨].

كذلك تنوعت طريقة تقديم الدروس وأساليب الشرح، اذ كان بعضها عبارة عن طرح اسئلة وقضايا على الشيخ وتسجيل رأيه أو حكمه، لكن الأعم من هذا في تلك الجلسات هو تدريس كتب الأمهات في المذهب أو مؤلفات الشيخ أو غيره من المشاهير. وفي هذه الحالة قد يقرأ الشيخ ذاته، أو قد يقرأ غيره فيصحح الشيخ ما يقرأ او يشرحه. وقد تميز يحيى بن عمر عن غيره بكثرة عدد الحاضرين للسماع منه فوضعوا لقارئه الملقب بالكبش كرسيا كي يتمكن الجميع من سماعه، ولم يكن ذلك لغيره.[٧٩].

اما شرح ما يقرأ فقد تنوعت أساليب الشيوخ فيه، تبعا لاهتماماتهم أو مؤهلاتهم أو امزجتهم، كان سحنون يعلق على بعض ما يقرأ، كالتعريف بأسماء اعلام واردة، ويدقق في صحة المقروء ويراقب تصحيح الخطأ[٨٠]. وبعد وفاته هيمن في القيروان على مجالس التدريس ابنه محمد وتلميذه ابن عبدوس. وجه الابن اهتمامه على حفظ سامعيه، بينما ركز التلميذ على تفهيم تلاميذه فيشرح حتى يفقهوا فيسر بذلك، وان لاحظ عكس ذلك اغتم. ويدخل في هذا الباب اختلاف الشيوخ حول مناقشة التلاميذ، فكان يحيى بن عمر لا يفتح على نفسه بابها، واذا ألح عليه سائل او اتاه بالمسائل العويصة طرده. ويعلل الخشني موقفه هذا بكونه يحفظ الاشياء حفظا دون اجالة فكر. اما احمد بن ابراهيم الابياني المتوفى عام ٣٥٢هـ، فكان يحب المناقشة ويقول: دعونا من السماع القوا علينا المسائل[٨١] ولكن بعض الأمهات التي درست عقودا كثيرة من السنين حظيت مع الزمن بقواعد تدريس ملازمة لها وخلصتها من الخضوع الكامل لمزاجية الشيوخ. ونعثر على مثل لمصير تدريس الامهات في المدونة، اذ يروى لنا المقري انه تبلورت في تدريسها طريقتان. الطريقة القروية وتقوم على دراسة النص وانسجام افكاره، كالعلاقة بين السؤال والجواب وكذلك صحة الكلمات والروايات. والطريقة الثانية هي الطريقة العراقية التي تأخذ مسائل المدونة

كأساس، وتعلل كيفية اشتقاق الأحكام الواردة فيها من الاصول الفقهية، ثم تبني على هذه الأحكام بالتفريغ مسائل أخرى، وتصدر لها بالقياس أحكاما فكانت الطريقة القيروانية طريقة رواية والأخرى طريقة دراية[٨٢].

اذا اختلف الشيوخ المدرسون في اسلوبهم نحو المناقشة ومدى الشرح، الا انهم كانوا على اتفاق تام بضرورة الحفظ للجميع، فالابياني الميال للمسائل، كما سلف القول، كان حافظا وبرهن على ذلك عندما ادعى الطالب الذي يعرض عليه الكتاب انه وصل للنهاية، فعدد له الموضوعات والأفكار التي بقيت، وتأكدت صحة قوله بعدما وجد الطلبة ورقتين التصقتا في آخر كتابهم[٨٣]. وكان سحنون يبعث في طلب كتاب ما من البيت كي يفحم سامعا يشكك في صحة ما يرويه، وقال في مناسبة أخرى «اني حفظت هذه الكتب حتى صارت في صدري كأم الكتاب، واني لأسأل عن مسألة فأعرفها واعرف اي كتاب هي فيه وفي أي ورقة وأي صفحة وعلى كم هي من سطر»[٨٤].

اما عبدالحق، او عبدالخالق السيوري توفي ٤٦٠هـ، فقد جاءه اناس يشتكون من ان الواردين على القيروان من الراغبين في المدونة كثروا حتى نفذت نسخها من السوق، فطيب خاطرهم وعوضهم باملائها عليهم من حفظه. وصادف ان وجدت نسخة بعد ذلك فقابلوها بما املاه عليهم الشيخ فوجدوهما سواء[٨٥]. وتكثر في المصادر الأمثلة عن الطلبة الذين يريدون اختبار حفظ شيوخهم العام، فلا يكتفون بتغيير الموضوع المعين لساعة درسهم، وانما يغيرون الكتاب كله. ولما فعل تلامذة احمد بن عبدالرحن الخولاني المتوفى ٤٣٢هـ وفطن لنيتهم، أخذ الكتاب فتصفحه ثم طواه وباشر الالقاء عليهم من حفظه ثم تباهى بحفظه قائلا (علمت ما اردتم ولو عدم هذا الكتاب لامليته من حفظي)[٨٦].

ادى هذا التقدير للحفظ الى نتائج، منها بروز علماء على اساس الحفظ دون معرفة بالقراءة أو الكتابة، مثل ابي حبيب نصر الرومي المتوفى سنة ٣٣٢هـ، الذي جالس العلماء فسمع منهم، ثم صار يستأجر من يقرأ له كتبا ويحفظها، واصبح كواحد من الشيوخ يأخذ الناس عنه[٨٧]. ومن نتائج سمو قيمة الحفظ ايضا، سعي الكثيرين للتحلي بهذه السمة، رغم صعوبته على البعض. كان البعض يتمتع بموهبة الحفظ السريع كعبدالله المكفوف النحوي، الذي كان يقول لمضطر لكتاب لا يستطيع الاحتفاظ به لأمد طويل، ان يقرأه عليه مرتين فقط، ثم يطلب منه التخلي عنه والقدوم اليه متى شاء ليمليه عليه من حفظه[٨٨]. لكن تلك الموهبة لم تتوفر للغالبية، الذين ساروا على درب ابي زرزر الفقيه الحنفي الذي لا يؤمن بأن نبات البلاذر هو دواء الحفظ بل الدواء الوحيد له هو الدرس بالليل والمذاكرة بالنهار[٨٩]. قال ابن التبان خلال جدل مع جماعة حول مسألة في كتاب، اسمعوا: لقد درست هذا الكتاب الف مرة. وقضى نعمان بن يوسف اربع عشرة سنة،

يدرس المدونة ويكتبها في اللوح حتى خرج له في جسمه خراج من دس اللوح، كان اصل علته وسبب موته. ويتبع الحفظ الاستذكار حتى لا ينسى المحفوظ، فكان عيسى بن مسكين الفقيه يراقب خادمه وهو يعصر الزيتون ويقرأ الأحاديث في الوقت نفسه. وقيل له في ذلك فقال اعرض حديثي لئلا انساه[٩٠]. لم يكن التدريس في هذه المرحلة محددا بوقت ثابت يلتزم به الجميع، بل كان للشيخ حريته في التحديد وللطلبة في الحضور بالأوقات الملائمة لهم، وبالتالي لم تكن هذه الحرية فوضى مطلقة. كان الشيوخ يحددون أوقاتا لتدريسهم ويواظبون عليها. فمن سيرة عيسى بن مسكين المتوفى سنة ٢٧٥هـ في التعليم (انه كان اذا اصبح قرأ حزبه من القرآن، ثم جلس للطلبة الى العصر، فاذا كان العصر دعا بنته وبنات أخيه يعلمهن القرآن والعلم). وكان ابو عمران الفاسي يجلس للمذاكرة والسماع في داره من غدوة الى الظهر فلا يتكلم بشيء الا كتب عنه. وشاع في حالة تدريس شيخ لكتاب معين تخصيص أيام معينة من الاسبوع وفي أوقات محددة، اذ كان ابو بكر احمد الخولاني المتوفى ٤٣٢هـ يدرس المدونة بمواعيد أيام الاثنين والأربعاء والجمعة، ومثله فعل معاصره سليمان بن عمران الحنفي المعاصر له، الذي كان له يوم في الجمعة أو يومان يقرأ عليه فيهما تفسير القران وغيره[٩١].

ويظهر أن مثل هذا التوقيت جرى تلبية لحاجات طالبي العلم الكثر من اصحاب الحرف والأعمال والذين لا يستطيعون ترك أعمالهم كل يوم، وقد امر اسد بن الفرات واحدا منهم بألا يحضر كل يوم لأن هذا سيضر بعمله ويؤثر على قوت عياله. ويغلب على الظن أن مثل هذه الدروس التي تعقد في وقت ومكان معينين سميت دروس الميعاد. ثم اطلق عليها الميعاد فقط، وشاع في كتب التراجم تعبير (شيخ يقرأ عليه الميعاد) ويرد عند القاضي عياض القول أن (ابا محمد التبان توفي ٣٧١هـ كان يقرىء لاخوانه ميعادا من الرقائق)[٩٢]. أما طالبو العلم على هؤلاء المشايخ فكانوا اصنافا شتى من أعمار مختلفة ومستويات ثقافية متباينة، ويمكن تمييز صنفين منهم تجمع افراد الصنف الواحد منهم سمات مشتركة. هناك صنف طارىء تجمعه صفة المواظبة لأمد غير طويل، كالموسميين الذين وصفهم اسد بن الفرات في وقت مبكر من هذه الفترة، أو قبلها بقليل بأنهم أهل حرث وحصاد، فاذا كان وقت حرثهم وحصادهم لم تر أحدا منهم. ومثلهم المتوقفون لأمد مع قوافل الحجاج أو التجار كأولئك الاندلسيين الذين طلبوا من سحنون التفرغ لهم لاسماعهم المدونة التي كتبوها خلال مدة اقامتهم والا رموها في الغدير[٩٣]، وفئة ثالثة من هؤلاء الطارئين نجدها في اولئك الذين يحضرون لعدة ساعات في يوم او اثنين من الاسبوع لسماع مؤلف من شيخ معين.

أما الصنف الاخر فهو المداوم أو الذي يكرس وقته للتعليم، وبالتالي فهم جديرون باسم طلبة العلم، وتوحي الشواهد المتعددة بأنهم صغار في السن، عند بداية طلبهم للعلم

على الاقل. فالزبيدي يصف طالبي علم النحو على حمدون النحوي بأنهم صبية، واحمد بن ابي سليمان المتوفى سنة ٢٩١هـ يأخذه والده الى سحنون لتلقي العلم عليه وهو في الحادية عشرة من العمر، مما يدل على انهم قدموا لأخذ هذه العلوم بعد ختمتهم للقرآن الكريم في سن الفتوة بين الحادية عشرة والثالثة عشرة. كما نجد من الاشارات ما يفيد تميزهم بزي خاص في اللباس وان كنا لا نعرفه، اذ يذكر ابو العرب محمد بن أحمد التميمي المتوفى سنة ٣٣٣هـ، وصاحب المؤلفات الكثيرة، في معرض حديثه عن بداية طلبه للعلم، ان بعض مجالسيه عند الشيخ نبهوه الى ان لباسه ليس بزي طلبة العلم، ولكي يوفق بين اصرار أمه على عدم تغيير لباسه الفخم لأنه ابن سلاطين، وضرورات التحصيل العلمي، اشترى البسة خاصة وضعها في دكان صباغ ليرتديها عنده ويذهب الى درسه[٩٤] ويذكر أحمد بن طالب تلميذ سحنون واقعة أخرى تدل على ان طلبة العلم هؤلاء يحلقون شعر رؤوسهم. فقد كان أول الأمر من الطارئين يحضر مع معلمه يومي الخميس والجمعة للسماع من سحنون، وبدر منه ما دل على سعة ادراكه للعلم فقال له سحنون (احب ان ارى عليك زي العلم مثلك ما ينبغي ان يمنع.. فما اتيت الموعد الآخر الا وقد حلق رأسي وكسيت ثياب العلماء)[٩٥].

عدا عن هذا التقليد تدل الشواهد على انعدام قيود أخرى تحد من حرية طلبة العلم في نوع العلم الذي يقبلون على أخذه وعدد هذه العلوم والشيوخ. ويؤدي هذا بهم الى سلوك دروب شتى، وتقودنا الوقائع الى تبين ابرزها، هناك طلبة يلازمون شيخا معينا دون غيره وينعت الواحد منهم باسم صاحب هذا الشيخ، فاحمد بن سليمان الذي قدم به والده الى سحنون وهو في الحادية عشرة من عمره ـ كما اسلفنا ـ أقام بصحبته عشرين سنة، والأبياني يقول عن نفسه انه انتفع بصحبة ابن اللباد ودرس معه عشرين سنة. اما عبدالجبار السرتي المتوفي ٢٨١هـ فقد لازم سحنون بشكل دائم وقال: «ما قرأ سحنون كتابا قط في بادية ولا حاضرة الا وانا حاضر»[٩٦]. وكان البعض الآخر يعدد شيوخه رغبة في تنويع ثقافته، وقد بلغ عدد شيوخ ابي العرب ما ينيف على العشرين ومائة شيخ.[٩٧] كما ان اعدادا كبيرة منهم اضطروا للرحلة للتتلمذ على المشاهير من الشيوخ، ولم يكتفوا بشيوخ بلدهم، حتى ولو كان مركزا علميا كبيرا كالقيروان. ومن الشائع ان تكون لاكثريتهم رحلة للمراكز العلمية في قطرهم أو الاقطار القريبة كرحلة ابي عمران الفاسي للأندلس. ورحلة أخرى بعيدة تقودهم الى المشرق منبع العلم، حيث يقضون مددا مختلفة. استغرقت رحلة مكي بن طالب الى مصر، والتي كانت غايتها محدودة جدا لا تتعدى اتقان قراءات القرآن، ثلاث سنوات[٩٨]. واستغرقت رحلة سحنون لعرض المدونة على ابن القاسم خمس سنوات. وقام مالك بن عيسى بن نصر قاضي قفصة المتوفى سنة ٣٠٥هـ برحلتين لعدة بلدان في طلب الحديث استغرقتا عشرين سنة[٩٩].

اخذت العملية التعليمية في هذه الجلسات مع الشيوخ اشكالا عدة، منها القضايا التي تطرح على الشيخ وأحكامه فيها، ومنها سماع كتاب منه او عرض مؤلف عليه. ويتكون من مجموع ذلك (سماع) للطالب، تدخل فيه الكتب التي يملكها والمسموعة من الشيخ وما سجله من أقوال أو املائه، فاذا ما انتقل للتدريس اعتبرت (الاصول) التي يرجع اليها او مراجعه في مفاهيمنا الحالية، ورغم تقديرهم للحفظ عن ظهر قلب، الا ان هذه السماعات التي تصبح اصولا تعتبر من جملة مؤهلات العالم يتباهى بها. فكان سحنون يقول ان عنده في البيت سماع سنتين لسفيان بن عينية، وذكر عنه انه يروى تسعة وعشرين سماعا. كما كان لعيسى بن مسكين بيت مملوء بالكتب يقول عنها انها كلها رواية.[١٠٠] وطبيعي أن ترتبط أهميتها بمدى صحتها وسلامتها، اذ يقول سحنون «من صحت كتبه صحت روايته»، وأكد كتاب التراجم على ادراج وضع كتب الشيخ ضمن وصف علمه، وتتكرر عبارات مثل (كان ضابطا لكتبه أو كثير التصحيح لها. او ان كتبه كثيرة التصحيف)، أو (ليست له اصول حسنة) وعندما يكون الشيخ أعمى لا يكتب ولا يسجل كالقابسي يشيرون لذلك كقولهم «كان أعمى ومع ذلك كان من اصح الناس كتباً وأجودهم ضبطاً وتقييدا يضبط بين يديه ثقات اصحابه»[١٠١] ونتج عن هذه الأهمية التي اخذتها الكتب امكانية تعلم البعض عندما تتوفر لهم اصول حسنة، وان يرتقوا لمرتبة العلماء دون الأ خذ عن شيوخ، مثل احمد بن نصر الداوودي الأسدي المتوفى ٤٠٢هـ، والذي اضحى أحد أئمة المالكية بالمغرب، ومع ذلك لم يقبل شيوخ القيروان الدخول معه في جدال مكتفين برد مقتضب على حجته وسبقوه بالقول (اسكت لا شيخ لك)[١٠٢].

مرحلة بعد الكتّاب لدى الفرق المنشقة عن السنة:

تميز التعليم التعلم لدى هذه الفرق بكونه تعليما دينيا مذهبيا لأن المذهب اصل للدولة فيها، ويتبع ذلك قيام رأس الدولة أو امامها بدور بارز في التعليم، اذ كان المعلم الأول في دولة الخوارج والاصل الأوحد للعلم لدى الفاطميين.

التعليم عند الخوارج:

تقتصر معرفتنا عن التعليم لديهم على ما كان لدى الاباضيين منهم، الذين اقاموا الدولة الرستمية منذ أواسط القرن الثاني للهجرة. فمارس الأئمة منهم دور المعلم الأول، كان عبدالرحمن أولهم من حملة العلم (الدين وفق مذهبهم) قبل اقامة الدولة واستمر على بثه بعد قيامها باجابته على الأسئلة الفقهية وبتفسيره للقرآن[١٠٣]. وبدا ابنه الامام عبدالوهاب اشبه بالشيخ المعلم منه بصاحب السلطان، حسب الرواية التي لا تخلو من مبالغة واضحة، والتي تقول، انه أقام بجبل نفوسة (شمال غرب ليبيا الحالية) سبع

سنوات يستدرجهم في تعليم مسائل الصلاة، وانفصل عنهم قبل اكمالها. ولم يكن الامام أفلح ابن هذا الأخير اقل منه علما بل كان يجلس لأربع حلق قبل بلوغه الحلم، اما ابنه وخليفته محمد بن افلح فكان مجلسه اشبه بالمسجد، بكل ما يدور في المساجد من عبادة ونشر علم، منه بمجلس السلطان[١٠٤].

رغم كل ذلك لم يحتكر الأئمة الرستميون تعليم الاتباع الاباضيين اضيين، وانما ظل الشيوخ يشاركونهم، وظل مصدر علمهم الأول أئمة المذهب في المشرق، شأنهم في ذلك شأن المالكيين السنة. ومثلهم فعلوا وفي الوقت نفسه تقريبا، أخذوا فقه المذهب لا على شكل اصول وانما على شكل فتاوى للأئمة في المشرق. ووصل التشابه الى حد التماثل في اسم المؤلف الذي ضمها، فكان اسمه المدونة، التي حملها بشر بن غانم الخراساني وادخلها المغرب زمن الامام عبدالوهاب، أي في الفترة نفسها، التي دخلت فيها مدونة سحنون، أواخر القرن الثاني للهجرة. وقد استقرت في العاصمة تاهرت، بعد أن نسخت منها نسخة في جبل نفوسة، المركز الثاني للاباضية بالمغرب[١٠٥]. سقطت دولة الاباضيين بيد الفاطميين في السنوات الأخيرة من القرن الثالث وزالت الامامة، فبقي التعليم بيد الشيوخ في المناطق التي انسحبت اليها جماعات الخوارج على مقربة من الصحراء في مزاب ووادي ريغ جنوب شرق الجزائر، والجنوب التونسي بشط الجريد وجزيرة جربة، وامتداد هذه الأراضي نحو ليبيا الحالية بجبلي دمر ونفوسة.

لعل الخصوصية الأساسية في التعليم لدى الخوارج نابعة من طبيعة مجتمعهم المغربي (البربري) حيث كان انتشار العربية محدودا، مما جعل الأئمة يستخدمون مترجما في دروسهم، فقد كان ابن سهل النفوسي ترجمانا للامام افلح جده من ناحية الأم، أو لخاله من بعده. وازداد الوضع تعقيدا بعد سقوط الدولة، لأن الحاجة اصبحت ماسة لابقاء الأفراد مرتبطين بالمذهب في وجه الدعوات القوية للفاطمية الاسماعيلية أو للمالكية السنية. وبما ان التفقيه في المذهب وتعليم القران الكريم، وكلها بالعربية تحتاج الى زمن ولا يمكن نشرها بين الناس كلهم، لذلك بدا لشيوخهم أن وعظهم يكتب بالبربرية وسيلة ملائمة. وتحقيقا لذلك سأل شيوخ الدعوة هذا الترجمان لاخر الأئمة الرستميين بعد سقوط دولتهم، بأن يصنف مثل هذه الكتب، ويكون فيها وعظ وتذكير وتخويف، فقيد لهم اثنى عشر كتابا حسب قول الدرجيني[١٠٦]. لكن هذا لا يعني الاستغناء عن العربية، لأن كتب الفقه الأساسية بقيت بها وعلى من يريد التفقه في الدين ان يتعلم القران أولا، ثم يصل الى هذه المرحلة. وعبر الشيخ ابو عمران المزاتي عن مرتبة من يتعلم العربية ويتفقه بالدين، فجعلها اسمى مرتبة ولا يمكن للعبادة ان تعوض عنها، وذلك بقوله «تعلم حرف واحد من العربية كتعلم ثمانين مسألة في علم الفروع، وتعلم مسألة واحدة كعبادة ستين سنة»[١٠٧].

هناك خصوصية أخرى بارزة للتعليم عند الخوارج، تتمثل بتجاوزهم لغيرهم في قضية تعليم المرأة. لم يكن المالكيون يمنعون ذلك، وتدل الدلائل على تعليمهن في الكتاب ما دام القابسي يحذر المعلمين من خلط الجواري بالغلمان، كما ان الفقيه عيسى بن مسكين كان بعد العصر وبعد تدريسه لطلبة الفقه في بيته يدعو بنته وبنات أخيه يعلمهن القرآن والعلم وقد برزت لسحنون ابنتان في العلم. واشتهرت ايضا الكاتبة فضل مولاة ابي ايوب احمد بن محمد بفضل خطها، الذي حفظ منه حتى الآن نسخة من القران الكريم كتبتها سنة ٢٩٥هـ ورغم ذلك فان النساء لدى الخوارج وصلن الى مستوى لا نجد مثيلا لرفعته لدى الآخرين، اذ كان شيئا عاديا لديهم دخول المرأة في مناقشة فقهية مع رجل. فأحد تلاميذ الفقيه ابي يزيد مخلد كان ينتظر استيقاظه من غفلته وانشغل اثناء ذلك في مناقشة امرأته في قضية فقهية[١٠٠]. اما ابنة ابي مسور يصنيتن من رجال النصف الأول من القرن الثالث فكانت عظيمة القدر في أهل زمانها وممن يروى عنهن الفوائد الكثيرة. وفي النصف الأول من القرن الخامس مر الفقيه محمد بن بكر بقرية فيها عجوز يجتمع عليها الناس يسألونها عن مسائل دينهم. وعندما نزل على قوم في قسطيلية، جلس اليه الرجال للمذاكرة في العلم، فلما قاموا دنت اليه النسوة، وفيهن ام البخت واختها وكانت ام البخت تدعي المسائل وقراءة الكتب، فجعل عليه النسوان المجلس في المسائل والمواعظ حتى طلع الفجر[١٠٩]، وربما نبعت هذه الخصوصية من طبيعة مجتمعهم المغربي (البربري) حيث تحتل المرأة مكانة عالية بالمقارنة مع مكانتها في المجتمعات الأخرى. من ناحية أخرى تميز التعليم لدى الخوارج في أخر فترتنا بظهور مؤسسة تعليمية خاصة هي الحلقة.

الحلقة:

الحلْقة لغويا وكما جاء في اللسان كل شيء استدار كحلقة الحديد والفضة والذهب. وهي في البشر الحلقة من الناس مستديرون كحلقة الباب وغيرها وتجمع على حلق. وعرفت في الحياة العلمية لدى المسلمين كذلك، اي انها شكل جلوس لمجموعة من التلاميذ حول الشيخ، وهو شكل مناسب حتى يسهل سماع الجميع. لكنها اطلقت لدى الخوارج على مؤسسة تعليمية تشمل في اعرافنا الحديثة مدرسة داخلية تضم تلامذة من المستويين: مستوى الكتّاب وما بعده. وقد استكملت هيكليتها التنظيمية الأساسية عام ٤٠٩هـ.

اقامت هذه المؤسسة فرقة الوهبية الاباضية، وهم المحافظون على الخط الرستمي، وربما عرفوا انفسهم به نسبة لعبدالله بن وهب الراسبي، وهو واحد من أوائل زعماء الخوارج في المشرق، وتميزوا به عن الاباضيين الآخرين وهم النكار أو النكات. وقد جاء التأسيس كتتويج لجهود بذلها بعض الشيوخ خلال القرن الرابع كله للحفاظ على الجماعة

من الزوال والذوبان في غيرها. ذلك ان القرن المذكور شهد دعوات مذهبية قوية لضم الناس الى صفوفها. تأتي في مقدمتها الدعوة الفاطمية ثم المالكية، كما ان الاباضيين النكار استفادوا من تنظيمهم الاجتماعي لينشطوا في المجال السياسي بثورة صاحب الاتان ابي يزيد مخلد بن كيداد، التي اوشكت على القضاء على الدولة الفاطمية، وفي مجال الدعوة لمذهبهم حيث استفادوا من ظهورهم بمظهر الشراة الأوائل الذين يخرجون دفاعا عن المبدأ والعقيدة. وقد حاول الوهبية سلوك الطريق ذاته فقاموا بثورة لكنها كانت ضعيفة اخمدت بسرعة في موقعة باغاي في شوال سنة ٣٥٨هـ. ولم يبد زعيماها، ابو خزر وابو نوح سعيد ابن زنفيل، تضحية فهرباء، كما لم يظهرا صلابة بعد ذلك بل قنعا بالأمان الذي اعطي لبلاد الوهبية ولهما، ووصل الخضوع ذروته لدى ابي خزر الذي اصبح احد المناظرين في البلاط وحمله المعز معه الى مصر عند رحيله. ولجأ زميله الى وارجلان، ثم عاد الى بلده قسطيلية ليشهد ما شهده غيره من الشيوخ من مظاهر انهيار الوهبية لحساب النكار، فبذل جهده لانقاذ ما يمكن انقاذه، واستطاع اعادة مقدم بني درجين الى حظيرة الوهبية[١١٠]. ولما عاد لبلده وجد حالة الوهبية اسوأ «فالبلد قد فسد والاحوال على غير ما عهد». ولم تكن الحالة في مناطق شتات الوهبية الأخرى بأفضل من ذلك، اذ ينقل الدرجيني عن بعض التلامذة المتجولين انهم وصلوا الى جبال نموله فوجدوا ان كل أهل الدعوة (الاسم الذي يطلقونه على جماعتهم) قد تغيروا وبدلوا باستثناء شيخ واحد مع نسائه وأطفاله[١١١] كما يروي ابو الربيع الواساني عن فنطاسي قوله: (ان منازل قبيلته فنطاسة ضمت اثني عشر مسجدا كانت كلها عامرة بالآذان والجوامع والمجالس، وليس فيها اليوم في سنة ست او سبع واربعمائة شيء واحد من هذا وذلك بانقراض الخير وأهله)[١١٢] وبدا الوضع امام ابي بكر الزواغي محيرا لم يسبق لجماعات الخوارج ان مروا بمرحلة مشابهة بقوله «لسنا في دفاع ولا في ظهور ولا في كتمان ولا في شراء ولكن زماننا سائب لتضييع الناس القيام بالحق»[١١٣]. ورأى غيره ان من مروا بالمراحل السابقة لو رأوا هذا الزمان وأهله لوجدوا استحالة التمسك بشيء من الدين.

اثار تدهور الوهبية هذا اليأس الذي مر ذكره لدى البعض، لكنه استثار لدى اخرين روح التحدي، ووجدوا في العلم والتعليم وسيلة مناسبة لوقفه، قضى البعض وقتا طويلا في الوصول بعلمهم الى الذروة، مثل محمد بن ابي بكر الذي سيؤسس الحلقة فيما بعد والذي وجد علمه في الفقه لا يكفي وانما عليه اتقان علوم اللغة، فلم يتردد عن اخذها من علماء السنة بالقيروان حتى اكتفى مما سماه علم الفصاحة[١١٤]. ومثله فعل ابو مسور من جزيرة جربة فأخذ العلم بمركز الخوارج جبل نفوسة، وعاد الى جزيرته ليعمل بما علم في رد دعوة النكار واستنقاذ بعض أهل الجزيرة من دعوته وبنى لهم مسجدا، اتمه من بعده ابنه مسور، كما اكمل عمل والده بتحصين أهل دعوته من النكار عن طريق التعليم، مضحيا

بماله في سبيل ذلك اذ كان يوصل الدراهم للتلاميذ دون ان يشعروا، كان يجعلها في اوعية دفاترهم او على الواحهم او بين التلميذ وثيابه. وكان يحث الآخرين على ذلك بتقديم كل شيء وكان يقول «منزل التلامذة كشجرة الخروب، يعني انه لا ينبت حول الخروب نبات فان نبت كان ضعيفا، ومثله يكون اهتمام الناس حول منزل التلامذة، يقصد بذلك بذل جهدهم في الطاف التلامذة والقيام بمؤونتهم». واتبع ذلك كله بالالحاح على ذوي العلم الرفيع ببذله لكبار التلامذة، فارسل ابنيه وقريبا له الى محمد بن بكر، الذي سلف ذكره للأخذ عنه، وخلال اجتماعهم به مع غيرهم تم تأسيس الحلقة ووضع نظامها. ويظهر ان اقامة هذه المؤسسة المنظمة قد اسهم لحد كبير في وقف التدهور في حياة جماعة الوهبية، بدليل ان الكتّاب الاباضيين الذين عاشوا بعد انشائها بأمد قصير أو طويل، واتيح لهم الحكم على المؤسسة من خلال نتائج عملها، خلعوا على مؤسسها نعوتا تفيد بأنه احيا المذهب. فوضع ابو زكريا المتوفى ٤٧١هـ هذا النعت على لسان شيخه قائلا انه (نظر اليه ذات يوم فقال ان كنت افهم شيئا فان هذا الفتى هو الذي يحيي دين الله)[١١٥] وبعد ذلك بحوالي قرنين يقول عنه الدرجيني (وهو أول من الهم سلوك الطريقة التي حفظ الله بها هذا المذهب)[١١٦]. بوشر التأسيس عندما اجتمعت حول الشيخ محمد بن بكر مجموعة من التلاميذ مصرة على أخذ العلم عنه، وتأمن له في الوقت نفسه دعم قبيلة مغراوة الزناتية النازلة في وادي ريغ، ومنها كان ابو القاسم يونس بن ويزكن الذي تسلم كتاب الشيخ بطلب تهيئة غار يجتمع فيه التلامذة ويتهيأ لهم فيه العيش من جهة والانفراد عن الاخرين للتعلم. وقد تم ذلك عام ٤٠٩هـ فسمي الغار التسعي وفيه طبق نظام الحلقة، الذي بقيت قواعده مع تعديلات طفيفة مرعية في هذه المؤسسة التي عاشت قرونا عديدة عند الاباضيين.

نظام الحلقة:

تكون أهل الحلقة من ثلاث طبقات: تلاميذ وعرفاء وشيخ. كان التلاميذ صنفين: مبتدئون تنصب دراستهم على حفظ القرآن الكريم، ومتقدمون يدرسون بعد ذلك فنون العلم.

يسمى المبتدئون طلبة القرآن او اصحاب الالواح ويقسمون الى فئات لا تقل عن اثنين ولا تزيد عن عشرة الا في حال الافتقاد الى من يعلم، وربما بني هذا التقسيم على جمع التلاميذ من سوية واحدة او في السورة نفسها في مجموعة واحدة، لذلك منع انتقال التلميذ من فئة الى أخرى. وعهد بتعليم كل منها الى عريف. يشترك التلاميذ من هذا الصنف مع غيرهم من طلبة الحلقة في الامور الحياتية وقضايا العبادات، وينفصلون عنهم في قضايا الدراسة. اذ يبدأ يومهم الدراسي وقت الضحى عندما يجمع كل مجموعة منهم احد افرادها يدعى النقيب، ثم يدعو العريف لتبدأ علمية اختبار حفظ ما كتب في اليوم السابق،

التي تشمل الجميع الواحد بعد الاخر بدءا من اليمين. تلي ذلك عملية الاملاء لقسم جديد، على التلميذ ان يدرسه بين الظهر والعصر على وجه الاجبار، وبين المغرب والعشاء على وجه الاختيار. ويوكل امر مراقبتهم في هاتين الفترتين (لعرفاء وقت الدراسة) الذين يتفقدون حضورهم في الوقت المحدد ويراقبون دراستهم وعدم تشاغلهم وتنص القواعد على ان يكونوا مشتملين لا يظهر من اجسادهم شيء.

اما الصنف الثاني من التلاميذ فهم الذين تجاوزوا هذه المرحلة ويقسمون الى فئتين فئة صغار السن في أول المرحلة ويدعون اصحاب لويحات وفئة المتقدمين الكبار ويدعون اصحاب الكتب. وتغيب بالنسبة لهؤلاء تلك القيود الصارمة المطبقة على الصنف الأول في كل الأمور، ولا يبقى من شيء يؤدب عليه طالب الصنف اذا أخل به سوى حضوره على الشيخ في الميعاد المحدد وفي دوره أو دولته. ويستحسن منهم الاجتماع للمذاكرة والبحث والحوار شريطة الا يكون فيما يوغر الصدور، وكذلك اجتماعهم مع الشيخ بعد ختمة الغداة وتقديم الأسئلة له وفق ترتيب مرن. فلهم ان يتناوبوا في تقديم السؤال، أو أن يعهدوا لأفصحهم بتقديمه، أو يدعوا ذلك لاشدهم حاجة الى الشرح. ويجيب الشيخ بنفسه أو يعهد الى من يراه أكفى منه في موضوع السؤال. وتشير ما تسمح به قواعد نظام الحلقة الى اعتبار طلاب هذا الصنف اقرب الى الزملاء منهم الى التلاميذ الملقنين، اذ كان من حق السائل للشيخ بموجبها «ان ينبهه اذا غفل ويذكره اذا نسي ويفتح له ان ارتج عليه، ويعترض ان احتاج الى زيادة ايضاح أو علم من الحاضرين ارادة استزادة كشف».

طبقة العرفاء: يجمع أفراد هذه الطبقة مؤهل مشترك هو حملهم للقرآن وخضوعهم لاشراف رئيس واحد هو (عريف العرفاء) اما دورهم فمتباين. يرأس بعضهم فئات طلبة القرآن ويدرسهم تلاوته وكتابته واستظهاره. ومنهم عرفاء اوقات الدراسة الذين يراقبون دوامهم ونشاطهم في أوقات ما بين الظهر والعصر، وما بين العشائين. وهناك عرفاء آخرون يعهد اليهم بمراقبة الشؤون الحياتية والدينية لطلبة الحلقة. منهم عريف الختمات والنوم.

تعني الختمة في اصطلاحهم الاجتماع لذكر الله، وهي ثلاث في اليوم الواحد. الأولى بعد الانتهاء من فترة العمل الصباحية، وتتم باستدعاء العريف لجميع من في المجلس للاجتماع، ثم يقوم اسنهم بالدعاء ويؤمن البقية على دعائه. وتقام الختمة الثانية عند غروب الشمس، حيث يقف اسن المجتمعين وتلتف حوله، ممن يلونه في السن، مجموعة أقلها ثلاثة وأكثرها عشرة، ثم يقرأ قارئان بعض آيات الذكر الحكيم، ثم يدور الدعاء في المجموعة ويؤمن من خلفهم. اما الختمة الثالثة فكانت على الكفاية ولا يفرض حضورها على الجميع وتقام بعد صلاة العشاء. ومن المستحب ان يقرأ فيها افصح المجتمعين مواعظ من

كتاب ثم يدعو[١١٧]. ينصرف الجميع اثر ذلك للنوم باشراف العريف نفسه، وقد رتب محمد ابن بكر في غاره الكيفية التي ينام بها التلامذة بعد قسمتهم الى ثلاثة اصناف. يتجه الجميع في نومهم باتجاه القبلة، وينام صنف الكبار منهم في الصف الابعد عن المرحاب يليهم المتوسطون، فالصغار الذين يصبحون بجوار المحراب، حيث يتركون المكان المجاور مباشرة له لنوم الشيخ[١١٨].

هناك عريف تنحصر مهامه في امور الطعام، توكل اليه قسمته اذا كان الطلبة يأكلون في موضعهم، ويراقبهم اذا كان الأكل خارجها وعند دنيوي، ويشمل اشرافه ترتيب جلوسهم ومراقبة غسل ايديهم ومراقبة طريقة أكلهم، والتنبيه على الخارج عن المرسوم كأكله أكل النهم أو المتكبر بكلمة (حسان) او حسان بن ثابت، وهو اصطلاح يشبه كلمة السر عندهم. ويأذن بعد الفراغ من الطعام لأسنهم بالدعاء ويدعو البقية الى الانصات. ووجد عرفاء طعام موقتون للوجبات الخفيفة من التمر والفاكهة مرتين في اليوم الواحد، الأولى عند الضحى بعد استكمال اكتتاب الألواح، والثانية بعد العصر. وفي كل مرة تلتف طائفة حول العريف الموقت لكل منها، والذي لا يسمح لأحد بالأكل الا اذا أجاب على ثلاثة اسئلة.

شيخ الحلقة:

هو رأسها في كل الامور العلمية والدينية والادارية والمالية. هو الذي يستهل عمل اليوم (بالاستفتاح) ويكون ذلك باستيقاظه عند بداية الثلث او الربع الأخير من الليل وقرائته الفاتحة وآيات تبدأ من حيث انتهت قراءته في ليلة الاستفتاح الماضية فيستيقظ عند ذلك كل من في الحلقة، بعضهم يصير في مجلسه بينما يقرأ البعض الآخر القرآن كل بمفرده حتى يؤذن مؤذن الصبح.

ويقوم الشيخ بعمل (المجتمع والجمع والميعاد) ويعني جمع افراد الحلقة في وقت محدد من يومي الاثنين والخميس من كل اسبوع. ويلاحظ فيه احياء تقليد للخوارج بمكة أوائل القرن الثاني للهجرة، حيث كان يعقد للتشاور في الامور الطارئة او التنبيه على فساد ظهر وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر. اما في الحلقة فكان الشيخ يفتتحه واعظا بضرب الأمثال والحكم، وينتقل بعد ذلك لتقصي أحوال الحاضرين واحدا فواحدا، بسؤال العرفاء عن اوضاعهم. ويباشر الشيخ بقية أمور الحلقة الادارية بتعيين العرفاء والنظر في قبول القادمين عليها سواء كضيوف او بنية الاقامة الدائمة. وهم الذين يعلق قبولهم ريثما يتثبت من اوضاعهم عن طريق معارفهم القريبين او البعيدين، او باختبار سلوكهم لأمد فيما اذا تعذر ذلك.

ويمارس الشيخ ايضا مهمة القاضي بين أفراد الحلقة، ويشرف على شؤونها المالية فلا يشرى لها شيء ولا يباع الا باذنه وكما تقسم الواردات بأمره. كذلك كان المرجع الأعلى في شؤون العقوبات التي تفرض في حالات القصور الدراسي والخروج على النظام المقرر. وفي الأمرين كليهما، كان طالب الحلقة الصغير بوجه خاص يعيش حياة اختبار ومراقبة دائمين. يختبر حفظه وكتابته عريف الدراسة، ويتفقد عريف أوقات الدراسة تصحيحه للوحه. ويعرض مجموع عمله في هذه الأمور وكذلك دوامه على الختمات ونومه في الوقت المحدد، على الشيخ في المجتمع أو الميعاد. وكانت العقوبات عليهم الجلد عند القصور الدراسي، بعد التسامح معه للمبتدىء في خمس عشرات وغيره في ثلاث، فان كان يعيد ذلك يتسامح معه في عشرة واحدة. ويحدد عدد الجلدات باجتهاد العريف والشيخ بالنسبة لكل حالة على حدة. اما الكبار فكان جل العقوبات عليهم الخطة وتعني العزل عن الجماعة وهجر الجميع للمعاقب كلاما ومؤاكلة ومجالسة ومشاركة في العيادة لأمد يمتد بمقدار ذنبه، وريثما يتوب وتقبل توبته، واذا لم يحصل ذلك ينتهي الى الحد الأقصى وهو الطرد والبراءة.

مضمون الدراسة والعمل في الحلقة:

لم تكن الحلقة مؤسسة للتعليم فسحب بل للعبادة والسلوك المنسجم مع الدين أيضا، وبالتالي فهي طريق نحو تخريج عالم وتكوين متعبد. يعرف المنخرط بمبتدىء أو تلميذ، وبعد قطعه شوطا على الطريق ملتزما بسنن الخير مع تحصيل للعلم او بدونه يسمى (عزابي) والمجموع (عزابة). وهو اسم مشتق من العزوب عن الشيء، وهو البعد عنه فاستعاره محمد بن بكر لمن بعد عن الامور الدنيوية الشاغلة عن الآخرة. ولا يقتصر تميز العزابة عن الآخرين بهذا الاسم المبني على فعل، وانما بشكلهم الخارجي ولباسهم. يحلق شعر رؤوسهم عند بداية سلوكهم للطريق، ولا يدعونه يطول أبدا. ويفضل في اللباس البياض ويتكون من عباءة أو ملحفة (أي ثوب غير مخيط) وهو الأفضل، ومن المفروض ان يكتفي بها المبتدىء وحدها ثم يسمح له بعد ذلك ان يلبسها على قميص ولا سبيل لاقتصاره على قميص. اما لباس الرأس فقد يكون العمامة، وقد يستغنى عنها، وعند وضعها يجب التلحي[١١٩].

خلال سيرهم على الطريق يرتقي بعضهم ويمارس عملا في الحلقة كتعليم القرآن بعد حفظه، وبعضهم يقصر لأسباب مختلفة، اعتبر بعضها عذرا كافيا كالعاهات أو القصور في الفهم. وقد يبقى بعض المقصرين في الحلقة ليتقنوا السلوك المرغوب، فيعهد اليهم بالسهر على حماية الطرقات والسائرين بها، ومنهم من يصر على التعلم رغم قصوره، بينما ييأس البعض ويترك الحلقة وحياتها.

يبدو أن التعليم الأولي انصب على تعلم القرآن والكتابة، ولا نجد هنا ما يشير الى اشتماله على امور أخرى، كالمنهاج المتبع في الكتاتيب المالكية. ومع ذلك لم تكن العملية يسيرة لأنها تعني تعلم اللغة العربية لاناس يتكلم اكثرهم باحدى اللهجات البربرية.

تسمى دراسة المرحلة الأعلى دراسة فنون العلم، والعلم هنا بالمعنى الديني. لكن العديد من الاشارات يوحي بأن هذا العلم لا يتجاوز شيئا من اصول الفقه مع علم الكلام، الذي يحدده ابو زكريا القريب جدا من العصر تحديدا ادق بقوله انه (مسائل الحجة والنظر)[١٢٠] وعلى هذا فهو مرتبط بالهدف الذي أنشئت الحلقة لتحقيقه، وهو تكوين جماعة عارفة بأمور دينها وفق مذهبها، قادرة على الذب عن معتقدها بالحجة والجدل. وكان هذا الهدف واضحا في رؤية الشيخ وبعض زملائه، اذ كانوا يحاولون تحقيقه بوسيلة أخرى غير الحلقة، او ربما قبل انشائها، بأن يقتطعوا من أهل دعوتهم من له رغبة. ولديه الأهلية للسير في طريق العلم ويوصلوه لنهايته على ثلاث مراحل:

مرحلة أولى قصيرة على ما يبدو لربطه بالمذهب ربطا وثيقا بتعليمه سير الصالحين السابقين او شيوخ الدعوة ورغبة في التسهيل وسرعة السير في هذه المرحلة، على ما نظن، اجيزت لهم القراءة وحتى التأليف فيها بالبربرية. تلي هذه المرحلة مرحلة تعلم القرآن وبعدها الفقه ولكل مرحلة شيخها. كا أولهم ابو يعقوب النفوسي «مقصد المبتدئين فاذا انتظموا في حلقته علمهم السير وآداب الصالحين، ثم ينقلهم الى محمد بن سودرين فيجرون قراءة القرآن ويتعلمون اللغة والاعراب عليه، ثم ينتقلون الى ابي عبدالله محمد ابن بكر (مؤسس الحلقة) فيعلمهم اصول الدين، لذلك كان تلامذتهم يشبهونهم بثلاثة نجارين: احدهم يحسن قطع الخشب من الشعراء، والثاني يشقها وينشرها، والثالث يركب الألواح ويسمرها فيما يصلح بين الأدوات»[١٢١].

تحقيقا لهدف الحلقة في الحفاظ على الجماعة الوهبية، كان شيوخها لا يكتفون بعمل المتخرجين منها وعملهم في بلادهم كأفراد، وانما كان الشيخ يخرج بالعزابة في جولات قد لا تتعدى الأماكن المجاورة كالرحلة الى بلاد مزاب وقد تصل الى اقصى بلاد أهل الدعوة في جبل نفوسة وتستغرق قرابة العام[١٢٢]. وفي هذه الجولات كان العزابة يعظون ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وغايتهم تثبيت أهل الدعوة على معتقدهم وتوعيتهم فيه اضافة لهداية الخارجين عنها، وكان هذا أهم مقاصد منشىء الحلقة محمد بن بكر في الخروج الى مزاب، حيث استطاع هداية من فيه من المعتزلة، أو الواصلية حسب تسميتهم.

تمويل الحلقة:

لم يكن للحلقة عند انشائها نظام تمويل محدد ولا مورد ثابت كالأوقاف، اذ لا ترد

أي اشارة لها عند الكتاب الاباضيين القريبين من الفترة، وانما يرد ذكر لها عند الدرجيني الذي كتب بعد اكثر من قرنين. وهكذا اعتمدت الحلقة الأولى على تأمين مورد عيشها بنفسها، اذ يقول ابو زكريا القريب جدا من زمن تأسيسها «وكانوا (افراد الحلقة) يكابدون مؤونة العيش لأنفسهم واجتهدوا غاية الاجتهاد في عزمهم»(١٢٣).

ومن المعروف عن الموارد للحلقات الأولى مورد الصدقات، اذ نالت ذلك الحلقات التي اقيمت في جربة والى الغرب منها بجهات قابس، حسب ما ذكره الدرجيني بالقول «كانت القبائل المحيطة زنزفة ولماية ومزاته وما حولهم من القبائل يبذلون الجهد في معونة الطلبة بالهدايا والتحف والعطاء»، ويظهر أن الهدايا او الصدقات النقدية كانت توزع على العزابة، وقد استن محمد بن بكر طريقة توزيعها بالتساوي. وكان ذلك عندما اتى مشايخ من زناته بما جمعوه منها بدراهم نقدية قدموها لأكابر العزابة، الذين وزعوها على البقية على قدر ما يرون لكل واحد، ولما احتج البعض وقف الشيخ الى جانبهم(١٢٤). وفي حالة أخرى قام الشيخ محمد بن سليمان النفوسي الذي كان مرضي الحال موسعا عليه في المال فانفق على الحلقة، وكانت عليه حلقة عظيمة يعلمهم ويطعمهم مخرجا لهم كل يوم ما يقيم طعامهم وادامهم ويكسيهم كسوة للشتاء وأخرى للصيف، كما يوزع عليهم في بعض الأحيان شيئا من المال قد يصل الى دينار أو ما يزيد عنه قليلا(١٢٥).

نمو نظام الحلقة:

لم يكن انشاء الحلقة الأولى ليعني احتكارها للعملية التعليمية لدى الخوارج، بل بقيت الانماط السابقة قائمة، ومنها حلقات تقليدية لدراسة متقدمة في الفقه، مثل تلك التي قامت بجزيرة جربة حول ابي محمد ويسلان، وكان جل تلاميذها ممن تقدمت لهم قراءة الاصول والنظر (علم الكلام) على الشيخ محمد بن بكر، لكن تلامذة آخرون التفوا حول بعض هؤلاء التلامذة ليدرسوهم علم الكلام. وكانت هذه الحلقات صغيرة، لأن ابا محمد ويسلان انتقل بحلقته الى بيته.

اما حلقة علم الكلام، وهو العلم المطلوب فقد زاد عدد المنتسبين اليها، فاصبحت نواة لحلقة شبيهة بالحلقة الأم في وادي ريغ، بعدما انتقلت الى البر واستقرت في غار بموضع من جبال زنزفة يدعى تونين وذلك عام ٤٤٩هـ(١٢٦) أي بعد اربعين عاما من انشاء أول حلقة على النمط الجديد.

التعليم عند الفاطميين:

يتميز التعليم عندهم بكون الامام مصدره لكونه مصدر العلم الوحيد الذي يصل اليه

عن طريقين: أولهما اتصال مادة الله عز وجل به وتأييده له بالحكمة، علما ان المادة بالمصطلح الاسماعيلي تعني العلم الإلهي[١٢٧]، أما ثاني الطريقين فهو الوراثة التي تتسلسل في الأنبياء بداية من آدم عليه السلام. ولا يتيسر بقاء هذا العلم على وجه الأرض الا بشخص الامام وحده دون شريك، وينتقل في آخر دقيقة تبقى من نفسه الى الامام التالي. وقد قدم المعز على ذلك شاهدا بأن المنصور طرح عليه مسائل تعذر عليه الجواب فيها واظلم، فما هو الا ان قبض «المنصور: حتى تهيأ له ما كان اعتاص عليه في جوابه من غير تدبر ولا روية»[١٢٨] وتتبع سمة هذا العلم مصدره الإلهي، لذلك كان فسيحا في ابعاده موغلا في عمقه. وهكذا «كان المعز قد نظر في كل فن وبرع في كل علم وان تكلم في فن منها اربى على المتكلمين وكان فيه نسيج وحده في العالمين» وأسمى ما في هذه العلوم الحكمة (تعني الفلسفة بشكل عام لكنها تعني هنا في الغالب فلسفة المذهب الاسماعيلي). وفي هذا العلم يتلذذ الامام لا بامتلاكه فحسب، وانما في وجود من يفضي اليه وهو الحجة، وربما كانت هذه العقيدة التي تجعل الامام حاويا للعلم كله متلذذا باحتوائه وتعليمه، وراء تسمية هذه الفرقة الشيعية كلها باسم التعليمية. وهي التسمية التي فضلها الغزالي من بين عشرة اسماء تطلق عليها[١٢٩]. والسمة الثانية للتعليم لدى الفاطميين هي كونه متسلسلا ضمن مراتب والناس الذين يتلقونه ذوي مراتب: فهناك العوام وهم كل المسلمين غير الداخلين في المذهب، ومن قبل منهم سلوك الدرب نحو الدعوة اصبح مستجيبا. فان أكمل الدرب اصبح مؤمنا. ويندرج الناس ضمن الفئات في مراتب لكل مرتبة حد من العلم يجب ان تقف عنده. علما ان هذا العلم منه ظاهر يجب ان يبسط على الناس كلهم، ومنه باطن يبسط منه للبعض من المؤمنين بمقدار بعدهم أو قربهم من رأس هرم العلم وهو الامام. وكي يعطى كل انسان ما هو قادر على فهمه وكبح جماح طموحه لتعلم ما هو فوقه تتبع احدى طريقتين: الأولى اجابته عندما يسأل بوجه من الجواب مناسب لحده. اذ لكل مسألة عدد كبير من وجوه الجواب ويستشهد المعز على ذلك بما ينسبه لجعفر الصادق (انا لنجيب على المسألة الواحدة بسبعة أوجه كل وجه لحد. ولما استكثر السامع ذلك، اجابه بانه من الممكن بسبعين وجها ايضا ولو زاد لزدنا)[١٣٠]. أما الطريقة الثانية فهي استخدام الرمز في الحديث او الجواب، وعلى درجات مختلفة، وبالتالي لا يستطيع الانسان ان يفهم الا الامور الواقعة ضمن حده.

ضمن الاعتبارات السالفة جرى التعليم كله بادارة الامام سواء كان ظاهريا أم باطنيا.

كان تعليم الظاهر ادنى مراتب التعليم، وكانت له كتبه التي تؤلف بأمر من الامام في الغالب، او بموافقته في القليل النادر، ولدينا امثلة عنها الفها القاضي النعمان يلاحظ فيها *انها تفقيه في الدين على اساس المذهب، وتثبيت لعقيدة اتباعه وخدمة لدعوته. الف النعمان*

بأمر من المعز كتابا في الفقه دعاه دعائم الاسلام وفق مخطط خططه الامام ثم راجعه بابا بابا. وقد انتشر بين الناس ورآه الجغرافي المقدسي متداولا في المغرب بزمنه في القرن الرابع الهجري. وقد يكون له شكل باطن باسم تربية المؤمنين بالتوقيف على حدود باطن علم الدين في تأويل دعائم الاسلام، وكلف المعز النعمان بتأليف كتاب في الآثار عن اقوال الأئمة، وكان كتابا مختصرا نقحه المعز وسمح لكاتبه بأن يرويه عنه. وامره بكتاب يعرض أخبار اسرته حتى ايام دولته كي تظهر فيه مناقب بني هاشم ومثالب بني عبد شمس. وكتاب آخر يستخرج فيه من القرآن الكريم ما من شأنه ان يقيم الحجة على منكري الدعوة وقد خرج فيه ستمائة ورقة، وكان المعز يراجعه تدريجيا[١٣١].

كانت تدرس هذه المؤلفات في القصر وفي المسجد. فقد جعل المعز كتاب دعائم الاسلام في مجلس خاص من مجالس قصره، (حيث كان يتم تعليمه في اجتماعات لسماعه وقراءته وانتساخه والتعلم منه والتفقه فيه) وشبيه ذلك كان يتم في المسجد فالاتباع من وجوه كتامة (الذين يحتشدون في المسجد الجامع لشهود الجمعة، يبقون بعد انقضاء الصلاة لسماع الفقه والمناظرة فيه حتى صلاة العصر).

اما علم الباطن، فكان القصر موضع تعليمه في زمن المعز على الاقل، كان المحتشدون لصلاة الجمعة يغادرون المسجد بعد صلاة العصر الى القصر لسماع الحكمة. وقد اخرج المعز للنعمان كتبا من كتب الحكمة، وامره بقراءتها عليهم. لكن الحشد كان كبيرا غص بهم المجلس فملؤوا رحبة القصر ايضا. واقترح على المعز ان يقسمهم الى مجلسين ويجعلهم في مرتبتين، لأن قسما كبيرا منهم يدعى قدرة لا يملكها على فهم الحكمة، ومن شأن التقسيم ان تعطى كل فئة ما يناسبها. لكن المعز رأي ان يبقيه مجلسا واحدا يستطيع فيه كل انسان ان يحصل منه بمقدار ما فيه من القوة وما يتصل به من المادة، فيكون شأن الحكمة شأن ضوء النهار، تحصل منه كل عين بمقدار قوتها[١٣٢]. ويلاحظ ان الامام يستنيب عنه في التعليم، ولكنه يباشر امتحان الدارسين قبل تعيينهم دعاة في مراتب الدعوة او قضاة لكن كل امام كان يدرس بنفسه حفيده المرشح للامامة بعد ابنه كان المهدي يقوم بذلك نحو حفيده المنصور، وقام القائم بالدور نفسه نحو المعز يغذيه بالحكمة ويرشحه للامامة.

ينتخب من هؤلاء الذين درسوا دعاة للمذهب، وان كنا لا نعرف بالنسبة للدور المغربي - على الاقل - نظام اعدادهم، مع ان وجود هذا النظام اكيد لتوفير الدلائل على تعليمهم حتى الصيغ المستخدمة في مخاطبة الناس. فقد ذكر الداعي ابن الهيثم انه سمع من الداعي افلح بن هارون الملوسي، احد دعاة المهدي وقاضيه على المهدية ورقادة دعوة النساء، وما يخاطبهن به من الدلائل التي تقبلها عقولهن ويحفظها وكان يقول ولله الحجة

البالغة. وهي الحجة التي يخاطب بها العالم من علمه، ويخاطب بها الجاهل من حيث يعقل ولقد كان يخاطب المرأة ويقيم لها الدليل من حليها وخاتمها وقرطها وتاجها وخناقها وخلخالها وسوارها وثوبها وعجارها. ومن المغزل والمنسج والشعر واللباس، وغيره مما هو في حلية النساء. وكان يخاطب الصائغ من صناعته ويخاطب الخياط من ابرته وخيطه وحلقته ومقصه، ويخاطب الراعي من عصاه وكسائه وخرافه. وكرزيته)[١٣٣].

قياسا على ذلك، فان الطريقة التي يستجلب فيها الدعاة الناس الذين يتوسمون فيهم قبول دعوتهم، والمراحل التي يسيرون معهم عليها، والتي ذكرها الغزالي يمكن اعتبارها موجودة ايضا في هذا الدور، وبالشكل الذي يذكرها الغزالي فيه، تنسجم مع الأفكار المعروضة في الكتب الفاطمية، وما دامت كذلك فيجب أن تكون مما يعلمه الدعاة.
وتقتضي هذه المراحل من الداعي حسن التفرس ليعرف قابلية الاشخاص لقبول الدعوة. وبعد ان يؤنسهم يتظاهر بكونه من الاتجاه الذي يؤمنون به ليكسب ثقتهم، يقوم بادخالهم بمرحلة التشكيك بقدرتهم على فهم امور دينهم بتقديم اسئلة لهم عن امور واردة في الشرع، وعند عجزهم وطلبهم الاجابة من الداعي يماطلهم حتى يتأكد من اهتمامهم الشديد بذلك. وعندما يتم له ذلك لا يكشف لهم سرا الا بعد أخذ العهد عليهم بألا يفشوا السر ولا يظهروا مما يقال لهم الا ما يسمح لهم به. ثم يكشف لهم المعتقد شيئا فشيئا محاذرا الا يميط لهم اللثام عن المعتقدات التي تصطدم مع معتقدهم السابق، الا بعد قطعهم شوطا كبيرا في الايمان بالمذهب، وتعليق فكر الواحد منهم بالامام ونضجه لتقبل كل ما يقول به، وهي المرحلة التي يسميها الغزالي بالسلخ[١٣٤]. ويلاحظ في هذا التدرج الذي ذكره الغزالي، انسجامه مع الفكرة الاساسية لحدود كل انسان، فيما يمكن ان يقبله من العلم، وكذلك في اخذ المعز على بعض الدعاة اعطاءهم لبعض الناس فوق حملهم وفوق استحقاقهم من العلم فاهلكوا بمثل هذا أمما، أي أنهم افشوا سر الدعوة والداعي بعدما صدموا بحقيقة الدعوة.

المجالس والمناظرات:

لم يكن العلم ينتشر بالمغرب في هذه الفترة وفق خط شاقولي من شيخ لتلميذ، وانما كان يتبادل ايضا وفق خط افقي في مجالس بين علماء ذات أشكال مختلفة. منها مجالس مذاكرة يجتمع فيها عدة علماء بمنزل احدهم. وتدل الشواهد على قيام احدهم بطرح موضوع أو كتاب، ويبين كل منهم رأيه. ويكون لمجلسهم شيخ كبير يمارس ما يشبه الرئاسة، يكون له القول الفصل عند اختلاف الآراء[١٣٥].

ومن المجالس ما كان وعظيا والمشهور منها كان دوريا يعقد يوما في الاسبوع مثل

مجلس السبت الذي يعقد بمسجد يحمل الاسم نفسه في الدمنة بجوار القيروان، ويحضره الزهاد والعباد فيستمر كل سبت من أول النهار الى الزوال. يقرأ فيه القارئ آية من كتاب الله وبعض حكايات الصالحين وتنشد فيه الاشعار، كل ذلك بغاية الوعظ الذي سمي فيما بعد بالرقائق. وقد بنى ابو اسحاق ابراهيم بن مضاء صاحب سحنون في المنطقة ذاتها مسجدا، صار يجتمع به بعض الصلحاء والقراء وأهل الخير كل خميس من العصر الى الليل[١٣٦].

اما اكثر هذه المجالس أهمية واعمقها فكرا فهي مجالس المناظرات، ذلك ان المغرب في هذه الفترة كان بلد المذاهب الفكرية والدينية المتعددة، التي قامت على أساسها كيانات سياسية. مما جعل هذه المجالس ميدان استخدام سلاح الفكر في خدمة المذهب والدولة. وكان كل مناظر فيه يحاول تسفيه رأي الخصم واظهار مناقضة مبادئه لمبادئ الاسلام كما تتجلى في الآيات القرآنية، وللمسلمات الدينية التي لا يختلف عليها اثنان. وسرعان ما اصبحت كل الفرق في اللجوء لهذا السلاح واستخدامه سواء بصرف النظر عن مواقفها السابقة منه، اذ نرى المالكيين الذين كره امامهم مالك بن انس الجدل من شؤون الدين يستخدمونه ويميز كتاب تراجمهم الماهرين فيه، وكأنه اصبح عنصرا من العناصر الأساسية للعالم.

كانت كل فرقة تعلم اتباعها فن المناظرة عن طريق تقديم نماذج من مناظرات اسلافهم الواقعة او المفترضة للخصوم، كي يهتدوا بهديها. وكان لدى المالكيين منها نماذج لمناظرات مع يهود، ومع المعتزلة حول خلق القرآن وخلق الانسان لأفعاله ومسؤولياته عنها، وفيها علموا اتباعهم مبادرة خصمهم المعتزلي بسؤال صيغ بشكل يجعل جواب الخصم بأي شكل جاء مخالفا لما تقضي به آية قرآنية كريمة بشكل واضح[١٣٧]. وفي جدالهم مع الفاطميين برز منهم ابن الحداد، الذي ناقش في عدة مجالس ابا العباس اخا عبدالله الشيعي، الداعية المشهور. وقد جمع ابن الحداد اقواله واملاها على اصحابه وسماها المجالس. وفيه يعرض كيفية نقضه لأفكار الفاطميين في نقاط جوهرية في مذهبهم كقضية امامة المفضول مع وجود الأفضل، والعديد من تفسيراتهم للآيات القرآنية بالشكل الذي يخدم مذهبهم، وكذلك احتجاجهم بحديث غدير خم[١٣٨]. وكان محمد بن سحنون يرى أن من يدخل في مناظرة دون معرفة اصولها يرتكب اثما. ولم تكن المناظرة عند الخوارج بأقل أهمية منها لدى المالكيين. وقد خاضتها فرقتهم الاباضية مع الواصلية خصوم دولتهم الرستمية، وعندما افترقوا في مذاهب مثل النكار والخلفية والوهبية، صار كل فريق يهتم بالتغلب على خصمه فكريا. وزاد من أهمية المناظرة لديهم، تطبيقهم في السلوك للمبدأ الاسلامي، في عدم مقاتلة الخصم من المسلمين الا بعد اقامة الحجة عليه، لذلك نرى الامام

عبدالوهاب الرستمي، الذي خاض معركة مع الواصلية فلم يوفق بها، وطلب مددا من أعوانه بجبل نفوسة بجيش محارب يكون فيه رجل مناظر عارف بفنون التفاسير[١٣٩].

ورأى الفاطميون في المناظرة سلاحا يخدم غرض الدفاع بتثبيت العقيدة لدى أهلها، وهجوميا لقهر الخصوم وكسب الاتباع الجدد من صفوفهم. لذلك خصصوا للجدل صنفا من الدعاة واوجدوا لهم مرتبة في سلم الدعوة هي مرتبة المكاسر الذي يحتل المرتبة الثامنة في السلم الذي يبدأ بالامام[١٤٠]. كما كان تعليم الجدل من صلب المعلومات التي يعلمها الامام لمن سيليه، فكان المنصور بعدما يعلم المعز شيئا من العلم والحكمة يسأله عما اذا كان لديه عليها مزيد، او اذا أشكل عليه شيء منها، فاذا قال لا وأمن بذلك على فهمه لها، ينتقل معه الى مجال اخر يذكره المعز بالقول (فيقول قل فيه بما عسى ان ترى عدونا ومخالفنا يقول فربما قلت من ذلك شيئا فينفجر على من يجور العلم ما لم أكن أؤمله)، ويتبع المعز هذا القول الذي يسرده على اتباعه بقوله: «فهكذا فافعلوا تأخذوا الحكم وتكثر الفوائد عندكم»[١٤١].

الرباط ودوره في التعليم:

ادت الغارات المتبادلة بين البيزنطيين والعرب المسلمين من البحر على الشواطىء الى بناء محارس على شواطىء المغرب من الاسكندرية حتى بحر الزقاق (مضيق جبل طارق)، لكن أكثرها عددا وأكبرها أثرا كان على شواطىء المغرب الأدنى بدءا من تونس وإنتهاءا بقرب قابس، لأنها المنطقة الاقرب للقواعد البيزنطية. وقد دعيت هذه المحارس الشاطئية باسماء أربطة مفرد رباط وقصور مفردها قصر. وقد ترك لنا البكري وصفا لأكبرها وهو القصر الكبير المنستير يقول فيه (يتكون من سور عال وسطه ربض كبير وفي وسط الربض حصن ثان كبير كثير المساكن والقصاب العالية، طبقات بعضها فوق بعض. وفي القبلة منه صحن فسيح واسع فيه قباب عالية تنزل حولها النساء المرابطات.. وبه مسجد لا يخلو من شيخ خير فاضل يكون مدار القوم عليه وفيه جماعة من الصالحين والمرابطين قد حبسوا أنفسهم فيه دون الأهل والعشائر)[١٤٢].

يمكن اعتبار هذا القصر نموذجا، او الشكل الأكثر كمالا للأربطة التي تكون منفردة. وقد اجتذبت بذلك أولئك الناس الذين اداروا ظهرهم للدنيا كما وجدوا فيها اضافة للخلوة، أداء لفريضة الجهاد ورأوا في السهر للحراسة مناسبة للتهجد. وبرز منهم زهاد على النمط المعروف في العالم الاسلامي كله وحول بعضهم التف عدد من التلاميذ أخذوا عنه تعليما عمليا في ذكر الله ومجاهدة النفس وتعذيب الجسد بالسهر والتقشف. أما التعليم النظري فلم يزد عن رواية القصص الوعظية وسير الصالحين[١٤٣].

ولم يتطور الزهد هنا الى تصوف فلسفي، بل ظهرت بوادر ذلك في القيروان بدءا

من القرن الرابع الهجري، بشخص ربيع بن سليمان القطان وابي مالك الدباغ، وكانت لكل منهما حلقته وتلاميذه يأخذون عنهم افكارهم في هذا المجال، وان لم ينعكس ذلك على سلوك خاص مميز عن الآخرين[١٤٤].

مؤهلات التعليم (الاجازة):

لم يكن في المغرب، شأنه في ذلك شأن بقية بلدان العالم الاسلامي، معيار لانتهاء التعليم في مرحلة ما بعد الكتاب، وان وردت بعض المعايير على لسان البعض بالنسبة لبعض العلوم، مثل قول ابي محمد بن ابي زيد من رجال القرن الرابع (من حفظ المدونة والمستخرجة لم يبق عليه مسألة)[١٤٥] أي انه وضع معيارا لاعتبار الانسان عالما في الفقه، لكنه يبقى فرديا وليس قاعدة مقبولة لدى الجميع. كما لم تكن هناك هيئة مخولة بالحكم على مستوى علم الأفراد أو من يتصدى لتدريس العلم، بل بقي تقدير ذلك للناس الذين يأخذون عن هذا ويتركون ذاك. لكن العادات التي ترسخت في هذا الصدد تدور حول مدى الثقة في طريقة اكتساب هذا الشيخ للعلم او للكتاب الذي يرويه، وهي عامة في العالم الاسلامي ونابعة في الاصل من القواعد التي وضعها علماء الحديث بصدد روايته. يكون هذا الاكتساب بأشكال مختلفة هي من الأعلى الى الأدنى كالتالي: السماع من الشيخ، أو العرض عليه، أي أن يقرأ عليه ثم ان يجيز الشيخ لشخص ما ان يروي مؤلفا أو مؤلفات له، أو لغيره مما يرويه هو.

لعل الطريقة المثالية الموثوقة للاكتساب هي السماع على الشيخ أو عنده عند عرض المؤلفات عليه، ومن ثم نيل اجازة منه برواية المسموع أو المعروض. توجد امثلة على وجود هذا الشكل المثالي في المغرب ولو أنها قليلة جدا، اذ نراه عند احمد بن سليمان المتوفى سنة ٢٩١هـ، الذي صحب سحنون عشرين سنة واجاز له جميع كتبه[١٤٦]. وكذلك فيما منحه الفقيه ابو بكر هبة الله بن محمد التميمي للأندلسي عبدالرحمن بن مروان الانصاري عند مروره بالمغرب سنة ٣٦٧هـ من اجازة له برواية المدونة عنه بعدما سمعها منه[١٤٧]. ويبدو ان توفر الكتب وصعوبات الارتحال لسماعها أو الاقامة الطويلة لاستكمال هذا السماع خلقت اشكالا أخرى لمنح هذا الاجازة، كالاكتفاء بالسماع الجزئي الذي قد يكون قليلا أو كثيرا فالأنصاري الاندلسي، الذي سلف ذكره، سمع جزءا من مؤلفات الفقيه القيرواني محمد بن ابي زيد فأجاز له رواية سائرها. وحذا حذوه في ذلك الشيخ القيرواني مروان بن علي الاسدي القطان الذي أجاز لحاتم بن محمد الاندلسي رواية سائر مروياته بعدما سمع عليه جزءا من تفسيره للموطأ[١٤٨]. ولا يخلو الأمر من منح البعض اجازة مروياتهم لاشخاص لم يروهم، مثل ابي عمران الفاسي الذي «تحققت له رئاسة العلم بالقيروان في الفقه والحديث والقراءات فأخذ عنه الناس من اقطار المغرب والاندلس واستجازه من لم

يلقه». وقد أورد الفقيه عون بن يوسف المتوفى سنة ٢٣٩، ما يفيد ان ذلك مما رخص فيه مالك ضمن شروط، نقلا عن ابن وهب احد تلامذة مالك المعتمدين لدى المغاربة والاندلسيين، وذلك عندما (اتاه رجل بكتبه وسأله ان يجيز له روايتها عنه، فقال له ابن وهب صححت وقابلت؟ قال: نعم فقال: اذهب فحدث بها فقد اجزتها لك. فانما قد حضرت مالكا وقد فعل مثل ذلك[149] لكن ما حدث لشرط السماع قبل منح الاجازة، حصل الآن لمقابلة الكتب، فقد سأل الخشني من رجال القرن الرابع، «ابا محمد بن حكمون ان يجيزه كتبه فاسعفه بذلك، وبعد موته وصل الخشني الى حال الضبط فسأل ولده ان يسمح له بالاطلاع على كتب والده فأباحها له، وانتخب منها ما كان له فيه حاجة في ذلك الوقت»[150]. وكان منح الاجازة يتم خطيا في بعض الحالات على الاقل، اذ كتب ابن حكمون الاجازة للخشني بخط يده.

اما من ناحية الثقة بالاجازة وحدها، كما هو الحال لدى شيخ في رواية ما يروى، فقد اختلف في مداها بين الفقهاء، والأغلب اعتبارهم لها، نقطة ضعف ان لم يرافقها سماع، اذ كان سحنون (يعيف الأخذ عن عون بن يوسف قائلا، لم يسمع من ابن وهب وانما أخذ عنه اجازة)[151]. اما عيسى بن مسكين المتوفى سنة ٢٧٥هـ فكان يقول (الاجازة قوية، وهي رأس مال كبير)[152]. ورغبة في النزاهة وتحديد من يروي لسامعيه او قارئيه طريقة أخذه، كان عون بن يوسف يقول: حدثنا فلان عندما يروي ما أخذه سماعا، ويقول اخبرنا فلان عندما يروي ما تم له اجازة. وزاد البعض شكلا آخر للتحديد، كما هو حال الابياني الذي كان يسمع من يحيى بن عمر ثم يأتي لقمان بن يوسف الغساني فيفسر له ما أشكل عليه من سماعه ولما سأل يحيى عن كيفية رواية ذلك، أجابه بأن عليه أن يقول: حدثني يحيى بن عمر للرواية، وان يقول عند رواية التفسير (نبأني بمعناها لقمان ابن يوسف) لكن عيسى بن مسكين لا يرى ضرورة للتحديد واعتبر من الجائز لمن أجيز أن يقول حدثني فلان وأخبرني فلان[153].

تجاه الأمثلة الوفيرة التي نراها عن منح الاجازة نرى مثلا واحدا عن نزع اجازة، رغم توفرها في أعلى شرط لها وهو السماع، في عمل عبدالله بن ابي القاسم بن مسرور التجيبي المتوفى سنة ٣٤٦هـ، بكتابة وثيقة بنزعها يقول فيها «ليشهد من يتسمى في هذا الكتاب ان عبدالله بن مسرور اشهدهم: ان فلانا وفلانا كانوا يأخذون عنه من العلم فسألوا أن أجيزهم كتبي ففعلت فاشهدوا علي اني رجعت فيما رووا عني، وعن اجازتي لهم كتبي، لما ظهر فيهم من سوء حالهم، وكذا وكذا»[154].

التنظير التربوي:

لا نعثر على نظرية تربوية متكاملة بالمغرب في هذه الفترة، ولكن يمكن القول بوجود نظرة عامة او منطلق أساسي يحكم موقف الناس والسلطة السياسية والهيئة المهيمنة في مجاله كطبقة الفقهاء او الشيوخ. مؤدى هذا المنطلق ان التعليم وسيلة لتكوين الانسان العارف بدينه الملتزم سلوكيا بأوامره ونواهيه، مع ترجمة الفرق المنشقة وخاصة الفاطميين للدين وطاعته على أنها طاعة للامام في الواقع. وقد يحكم هذا المنطلق بعض أو كل السمات المميزة، مثل الحرية النسبية لا المطلقة، وهي حرية تتجلى من كل مراحله. في المرحلة الأولية لا الزام فيه وهو مسؤولية الأب لا مسؤولية الجماعة، ولا الامام. وقد احتج القابسي لذلك بسيرة الأئمة في صدر الاسلام الذين نظروا في جميع أمور المسلمين بما يصلحهم في الخاصة والعامة فأقاموا لحفظها اشخاصا جعلوا لهم نصيبا من الله عز وجل، مثل القاضي لاقامة الأحكام والمؤذن وصاحب الصلاة، لكنه لم يبلغنا ان أحدا منهم اقام معلمين يعلمون للناس اولادهم، فربما (رأوا انه شيء مما يخص امره كل انسان في نفسه، اذ كان ما يعلمه المرء لولده فهو من صلاح نفسه المختص به، فابقوه عملا من عمل الاباء). واذا كانت الجماعة غير ملزمة بتعليم الصبية فانها لا تلزم الأب على ارسال ابنه للكتاب، وانما ينبغي حضه وحثه على ذلك[١٥٥] لأن دين الطفل من دين أبيه وتعليمه القرآن يؤكد له معرفة الدين، وكذلك اعتبروا ذلك مصدر ثواب كبير. وقد قال رجل لابن سحنون (اني اتولى العمل بنفسي ولا اشغله (أي ولده) عما هو فيه (التعلم)، فقال له: اعلمت ان اجرك في ذلك اعظم من الحج والرباط والجهاد)[١٥٦] ولا يحد من حرية هذا التعليم قيد سوى الأحكام الشرعية سواء في الاصول أو الفروع، أي الأحكام التي صدرت عن الأئمة كمالك عند المالكيين، فيما يتعلق منها بالاجور أو التأديب، وحكمها على العادات الجارية في الكتاتيب بالقبول أو الرفض، كما هو الحال في قبول الهدايا وصرف الصبية من المكتب في الأعياد غير الاسلامية. وتلمح الحرية على نطاق أوسع في مرحلة ما بعد الكتاب يدرس الشيخ ما يشاء في أي وقت أراد، وكذلك طلبة العلم، باستثناء ما جرى عند الفاطميين فكل شيء يدرس من عند الامام، وليس لطالب العلم حق بأخذ ما ليس في حده من العلوم وهو الحد الذي يعود تعيينه للامام ايضا. وقد عبر المعز عن ذلك بقوله: «ولكن الله منحنا من ذلك ما منحناه واعطانا منه ما اعطيناه، وجعل لنا أن نعطي من ذلك من رأينا أن نعطيه ما رأيناه، ونمسك عمن رأينا الامساك عنه»[١٥٧]. أما في دولة الأغالبة السنية فوجدت بعض القيود التي لم تفرضها الدولة وانما الهيئة المشرفة من الفقهاء، سواء كانوا احنافا ام مالكيين. ويكون دور الدولة غير مباشر ومن خلال وضعها لفقهاء من هذا المذهب أو ذاك في منصب القضاء، أي في الموقع الذي يمكن من الاشراف

والتوجيه. واتخذ التدخل شكلا سلبيا بمنع الشيوخ من اتجاه ما من نشر علمهم، باعتبار انه مخالف للدين، كما ان لدينا مثلا واحدا عن اتخاذه شكل الايجاب أو الفرض، وذلك عندما فرض القاضي المالكي عبدالله بن احمد بن طالب، من رجال أواخر القرن الثالث للهجرة، على الصيارفة ان يقرأوا على الشيخ احمد بن سليمان الصواف (كتاب الصرف) وفق المذهب المالكي قبل ان يتعاملوا بالصرف مع أحد[١٥٨].

من ناحية أخرى لم تخل بعض التوجيهات المقدمة للمعلمين من افكار تربوية قائمة على معطيات نفسية، وان اختلطت في بعض الأحيان مع أحكام شرعية. منها مراعاة الفروق الفردية في التأديب، وتنويع وسائله من مديح وتعنيف وضرب وفقا لذلك، فقد كان سحنون يقول لمعلم ولده (لا تؤدبه الا بالكلام الطيب والمدح، فليس هو ممن يؤدب بالتعنيف والضرب)[١٥٩] وتصل هذه المراعاة الى التمييز في الدرجة ضمن العقوبة نفسها كما هو الحال في أحكام القابسي للجلد والتي أتينا على ذكرها. ومما يدخل في هذا الباب ايضا تحكم المعلم في سلوكه بما يفيد في تأديب أو تربية الصبية. فالتأديب مثلا يجب ان يكون للردع ويضرب المعلم التلميذ لمصلحته لاشفاء لغضبه أو راحة من غيظه[١٦٠] ويرى القابسي ان بامكان الوضع الذي يتخذه المعلم تجاه الصبية ان يقوم بمهام تأديبية تغنيه عن اللجوء للتعنيف او الضرب. منها ان يحفظ هيبته بابقائه حاجزا بينه وبينهم لذلك (لا ينبغي له ان يتبسط اليهم تبسط الاستئناس في غير تقبض موحش في بعض الأحايين ولا يضاحك احدا منهم على حال ولا يبتسم في وجهه وان ارضاه وارجاه على ما يجب ولكنه لا يغضب عليه فيوحشه ان كان محسنا) لكن هذا الترفع لا يعني ان يكون المعلم عبوسا بل عليه ان يكون رفيقا فالعبوس يفقده وسيلة من وسائل التأديب (فكونه عبوسا ابدا يجعل الصبية تستأنس بها فيجترئون عليه. ولكن اذا استعملها عند استئهالهم التأديب، صارت دلالة على وقوع التأديب بهم فلم يأنسوا اليها، فيكون فيها اذا استعملت تأديب لهم في بعض الأحايين دون الضرب)[١٦١]. وتجلت في مواقف البعض نظرة عطف نحو بعض الميول الفطرية للصبية كاللعب، وان لم ترتق تلك النظرة لاستثماره في التعليم، فقد سأل ابو القاسم عبدالله بن محمد من رجال القرن الثالث، (ما حال صبيانكم في الكتّاب. قلت له ولع كثير باللعب. فقال: ان لم يكونوا كذلك فعلق عليهم التمائم. يريد انه لا يكسر الأطفال عن اللعب الا المرض)[١٦٢].

هوامش وتعليقات:

(١) القاضي عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالك، تحقيق الدكتور احمد باكير محمود، مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٨، ج (٣ـ٤)، ص ٤٩٨.

(٢) محمد بن سحنون، كتاب آداب المعلمين، تحقيق حسن حسني عبدالوهاب، تونس ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ص ١٣٠.

(٣) ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج.س كولان وا. ليفي بروفنسال، دار الثقافة ـ بيروت، ج١، ص ١٢٦.

(٤) القاضي عياض، مصدر سابق، ج١ـ٢، ص ٥٨٥ـ٦٢٦. ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق الدكتور محمد الأحمدي ابو النور، مكتبة دار التراث ـ القاهرة، ج٢، ص ٣٠ـ٣٧.

(٥) ابن الفرضي (عبدالله بن محمد يوسف الازدي) تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، عني بنشره عزت العطار الحسيني، القاهرة ١٩٥٤، ترجمة ٣٩٥.

(٦) القاضي عياض، مصدر سابق، ج٣ـ٤، ص ١٠٤ـ١١٨. ابن فرحون، مصدر سابق، ج٢، ص ١٦٩ـ١٧٣.

(٧) القاضي عياض، مصدر سابق، ج٣ـ٤، ص ٦١٧ـ٦١٩. ابن فرحون، مصدر سابق ج٢، ص ١٠١ـ١٠٢.

(٨) سحنون بن سعيد، مدونة سحنون، مطبعة السعادة مصر ١٣٢٣ مج ٢٤ ص ٤١٩ـ٤٢١.

(٩) محمد بن سحنون، مصدر سابق، ص ١٣٦.

(١٠) القابسي (ابو الحسن علي بن محمد بن خلف) الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين. تحقيق ونشر الدكتور احمد فؤاد الأهواني في كتاب (التعليم في رأي القابسي)، القاهرة ١٩٤٥، ص ٢٩٨.

(١١) القاضي عياض، مصدر سابق، ج٣ـ٤، ص ٥١٥.

(١٢) الدرجيني (الشيخ ابو العباس احمد بن سعيد) كتاب طبقات المشائخ بالمغرب تحقيق ابراهيم طلابي، البليدة ١٩٧٤، ص ٣٩٩.

(١٣) القابسي، مصدر سابق، ص ٢٩٩.

(١٤) المرجع نفسه، ص ٣٠١.

(١٥) ابن سحنون، مصدر سابق، ص ١٠٧ـ١٠٨ و ١٢٦ـ١٢٧ القابسي، مصدر سابق ص ٢٩٨ـ٢٩٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(١٧) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٣ـ٤، ص ٥١٦.

(١٨) القابسي، مصدر سابق، ص ٢٩١.

(١٩) يرد اسم هذا العيد في رسالة القابسي المطبوعة، مصدر سابق، ص ٣٠١، بشكلين الانبداس وابنداس، ويعتبره مرادفا لعيد الغطاس بمصر الذي تحتفل به الكنائس المسيحية في اليوم السادس من كانون الثاني، فاننا نرجح أن يكون الشكل الأخير هو الأقرب للفظ العربي المحرف لاسم العيد في اللاتينية Epiphaneia.

(٢٠) الونشريسي (احمد بن يحيى) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية بالمملكة المغربية. ١٤٠١هـ/١٩٨١م، جـ٨، ص ١٥٢.

(٢١) القابسي، مصدر سابق، ٢٨٨.

(٢٢) ابن سحنون، مصدر سابق، ص ٩٦-٩٧.

(٢٣) القابسي، مصدر سابق، ص ٢٩٠-٢٩١.

(٢٤) المالكي (ابو بكر عبدالله بن ابي عبدالله) رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم وعبادهم ونساكهم وسير من اخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، قام على نشره حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥١، ج١، ص ١٤٦.

(٢٥) القابسي، مصدر سابق، ص ٢٩٦-٢٩٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(٢٨) ابن سحنون، مصدر سابق، ص ١٠٩-١١٣.

(٢٩) المالكي، مصدر سابق، ص ٢٣٩-٢٤٠.

(٣٠) ابن سحنون، مصدر سابق، ص ٨٨-٩٣ القابسي، مصدر سابق، ص ٢٨٧.

(٣١) القاضي عياض، مصدر سابق، ج٣-٤، ص ٣١٧ و ٢٤٣.

(٣٢) ابو الربيع (سليمان بن عبدالسلام الوسياني) سير مشائخ المغرب تحقيق وتعليق اسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٨٥. الدرجيني، مصدر سابق، ص ٣٦٩-٣٧٠.

(٣٣) ابن حوقل (ابو القاسم محمد بن علي النصيبي) منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ١٢٣.

(٣٤) سحنون بن سعيد، مصدر سابق، ج ٥، ص ٤٨.

(٣٥) القابسي، مصدر سابق، ص ٢٩٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٢ و ٢٩٤-٢٩٥ ابن سحنون، مصدر سابق، ص ٩٧ و ٩٨-١٠١.

(٣٧) ابن حوقل، مصدر سابق، ص ١٢١.

(٣٨) الخشني، مصدر سابق، ص ١٨٠.

(٣٩) القاضي النعمان بن محمد، رسالة افتتاح الدعوة، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة بيروت، ص ٦٥ و ٦٤.

(٤٠) ابن عذارى، مصدر سابق، ص ١٢٧_١٢٨.

(٤١) ابن حوقل، مصدر سابق، ص ١٢٣.

(٤٢) ابن عذارى، مصدر سابق، ص ١٩٣ و ٢٥٧_٢٥٨ و ٢٦٠.

(٤٣) القاضي عياض، مصدر سابق، ج٣_٤، ص ٥١٦.

(٤٤) المالكي، مصدر سابق، ص ٢٧٦.

(٤٥) ابن حوقل، مصدر سابق، ص ١١٤ و ١٢٠.

(٤٦) الحميري (محمد عبدالله بن عبدالمنعم)، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق احسان عباس، مكتبة لبنان - بيروت ١٩٧٥، مادة (قفصة).

(٤٧) ابو العرب (محمد بن احمد بن نعيم القيرواني التميمي)، طبقات علماء افريقية وتونس، تقديم وتحقيق، علي الشابي ونعيم حسن الياقي، الدار التونسية للنشر ١٩٦٨ ص ٢٢٤.

(٤٨) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٣_٤، ص ٣٣٨.

(٤٩) المصدر نفسه، ج ٣_٤، ص ٣٤٦.

(٥٠) المصدر نفسه، ج ٣_٤، ص ٧٠٥_٧٠٦.

(٥١) المصدر نفسه، ج ١_٢، ص ٦٢١.

(٥٢) الخشني، مصدر سابق، ص ٢٠١_٢٠٢.

(٥٣) المالكي، مصدر سابق، ص ٢٥٧.

(٥٤) القاضي عياض، مصدر سابق، ص ٦١١.

(٥٥) الخشني، مصدر سابق، ص ٢٨٧.

(٥٦) الداعي ادريس (عماد الدين القرشي) عيون الأخبار وفنون الاثار، الجزء الخامس، اعده للنشر الدكتور فرحات الدشراوي. تونس ١٩٧٩، ص ٢٠.

(٥٧) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٣_٤، ص ٣٠٩_٣١٠.

(٥٨) المصدر نفسه، ج ٣_٤، ص ٥١٦.

(٥٩) ابن عذارى، مصدر سابق، ج١، ص ٢٧٣_٢٧٤.

(٦٠) D- Sourdel, E.I/2 Art. Bayt al-Hikma

(٦١) ابن ابي اصيبعة (موفق الدين ابو العباس احمد بن القاسم بن خليفة السعدي). عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٤٧٨.

(٦٢) الزبيدي (ابو بكر محمد بن الحسن) طبقات النحويين واللغويين، تحقيق ابو الفضل ابراهيم، دار المعارف، ١٩٧٣، ص ٢٤١.

(٦٣) ابن الابار (محمد بن عبدالله القضاعي) التكملة لكتاب الصلة، عني بنشره عزت العطار

الحسيني، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م - ترجمة ٤٥٤.

(٦٤) ابن ابي اصيبعة، مصدر سابق، ٤٧٩-٤٨٢.

(٦٥) ابن بشكوال (ابو القاسم خلف بن عبدالملك) كتاب الصلة، عني.بنشره عزت العطار الحسيني. القاهرة ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م، ترجمة ١٣٣٧.

(٦٦) الزبيدي، مصدر سابق، ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٦٧) الخشني، مصدر سابق، ص ١٧٤ و ٢٥٥.

(٦٨) المالكي، مصدر سابق، ج ٣-٤ و ص ٤٧٠-٤٧١.

(٦٩) الحميدي (محمد بن فتوح بن فتوح بن عبدالله)، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، ٣٧١. ترجمة ٦٢٨. ابن القرضي، مصدر سابق ترجمة ١١٠٤.

(٧٠) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٣-٤، ص ٧٢-٧٤ ابن فرحون، مصدر سابق، ج٢ ص ١٦٦-١٦٧.

(٧١) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٠٦.

(٧٢) الدباغ (عبدالرحمن بن محمد بن عبدالله الانصاري) معالم الايمان في معرفة أهل القيروان. مذيل بافادات القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي القيرواني المطبعة الرسمية العربية - ١٣٢٠. ج٣، ص ١٣٨-١٣٩. ابن فرحون، مصدر سابق، ج١، ص ٤٢٧-٤٣٠.

(٧٣) ابن خلدون (عبدالرحمن بن محمد)، مقدمة ابن خلدون، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت. ص ٤٥٠. القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٣-٤، ص ٧٠٨-٧٠٩ ابن فرخون، مصدر سابق ج٢، ص ٣٤٩-٣٥١.

(٧٤) المصدر نفسه، ج٢، ص ٢٠٨.

(٧٥) المالكي، مصدر سابق ص ٣٩٩، الخشني، مصدر سابق، ص ٢٥٥، ابن بشكوال، مصدر سابق، ترجمة ٣٥٤.

(٧٦) القاضي عياض، مصدر سابق، ج١-٢، ص ٥٩٥.

(٧٧) الزبيدي، مصدر سابق، ص ٢٣٣.

(٧٨) المالكي، مصدر سابق، ص ٣٦١.

(٧٩) الدباغ، مصدر سابق، ج٣، ص ٢٣٦، الخشني، مصدر سابق، ص ٢٣٠. المالكي مصدر سابق، ص ٣٩٩.

(٨٠) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٣-٤، ص ١٢٠-١٢١.

(٨١) المصدر نفسه، ج ٣-٤، ص ٢٦١-٢٦٢ و ٣٤٧-٣٤٨.

(٨٢) المقري (شهاب الدين احمد بن محمد)، ازهار الرياض في أخبار عياض، مطبعة فضالة، المحمدية ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م، ج٣، ص ٢٢.

(٨٣) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٣_٤، ص ٣٤٧_٣٤٨.

(٨٤) المالكي، مصدر سابق، ص ٢٥٤_٢٥٥.

(٨٥) الدباغ، مصدر سابق، ج٣، ص ٢٢٥_٢٢٦ ابن فرحون، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٢.

(٨٦) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٣_٤، ص ٧٠٠_٧٠١.

(٨٧) المصدر نفسه، ج ٣_٤، ص ٣٥٥.

(٨٨) الزبيدي، مصدر سابق، ص ٢٣٦.

(٨٩) الخشني، مصدر سابق، ص ٢٤٦.

(٩٠) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٣_٤، ص ٣١٢ و ٥١٩ و ٢٢٧.

(٩١) المصدر نفسه، ج ٣_٤، ص ٢٢٧ و ٧٠٥_٧٠٦ و ٧٠٢.

(٩٢) المصدر نفسه، ج ٣_٤، ص ٥١٩.

(٩٣) المالكي، مصدر سابق، ج ٣_٤، ص ١٨٤_١٨٥ و ٢٦٧.

(٩٤) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٣_٤، ص ٣٣٥.

(٩٥) المالكي، مصدر سابق، ص ٣٧٦.

(٩٦) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٣_٤، ص ١٠٠ و ٢٤٣ و ٢٦١_٢٦٢.

(٩٧) المصدر نفسه، ج ٣_٤، ص ٣٣٥.

(٩٨) ابن بشكوال، مصدر سابق، ترجمة ١٣٣٧ و ١٣٩٠.

(٩٩) ابن عذارى، مصدر سابق، ج١، ص ١٨٠.

(١٠٠) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ١_٢، ص ٥٩٠_٥٩١، ج ٣_٤، ص ٢١٣.

(١٠١) ابن فرحون، مصدر سابق، ج٢، ص ١٠١.

(١٠٢) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٣_٤، ص ٦٢٣.

(١٠٣) الباروني (سليمان بن الشيخ عبدالله الباروني النفوسي)، كتاب الازهار الرياضية في آئمة وملوك الاباضية، القسم الثاني، ص ٩٨.

(١٠٤) الدرجيني، مصدر سابق، ص ٦٦_٦٧ و ٧٧ و ٨٣.

(١٠٥) المضيربي (سالم بن حمد الحارثي العماني الاباضي)، العقود الفضية في اصول الاباضية، دار اليقظة، ص ١٥٣_١٥٤.

(١٠٦) الدرجيني، مصدر سابق، ص ٣٥٢.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٤١١.

(١٠٨) ابو الربيع، مصدر سابق.

(١٠٩) T. Lewicky, E.I/2, Art. Halka

(١١٠) الدرجيني، مصدر سابق، ص ١٣٥ و ١٤٥ـ١٤٦ و ١٥٤.

(١١١) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(١١٢) ابو الربيع، مصدر سابق، ص ٤٤.

(١١٣) الدرجيني، مصدر سابق، ص ٣٦٤.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(١١٥) ابو زكريا (يحيى بن ابي بكر) كتاب سير الأئمة وأخبارهم، تحقيق وتعليق اسماعيل العربي، المكتبة الوطنية، الجزائر ١٩٧٩، ص ١٧٣.

(١١٦) الدرجيني، مصدر سابق، ص ١٦٧.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ١٧١ـ١٨٣.

(١١٨) ابو الربيع، مصدر سابق، ص ١٢٨.

(١١٩) الدرجيني، مصدر سابق، ص ٣ـ٤.

(١٢٠) ابو زكريا، مصدر سابق، ص ١٨٤.

(١٢١) الدرجيني، مصدر سابق، ص ٣٩٧.

(١٢٢) ابو زكريا، مصدر سابق، ص ١٨٥ـ١٨٦.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٧٢ـ١٧٥.

(١٢٤) ابو الربيع، مصدر سابق، ص ٦٦ـ٦٧.

(١٢٥) الدرجيني، مصدر سابق، ص ٤١٧ـ٤١٨.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٩٢ـ١٩٥.

(١٢٧) القاضي النعمان بن محمد، كتاب المجالس والمسايرات، تحقيق: الحبيب القفي ـ ابراهيم شبوح، محمد اليعلاوي، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية ـ ١٩٧٨ ـ ص ١١٦.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٢ و ٢٦٥ـ٢٦٧.

(١٢٩) ابو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة ١٣٨٣هـ ١٩٦٤م، ص ١٧.

(١٣٠) المجالس، مصدر سابق، ص ٣٠٣.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ١٣٥، ١١٧، ١١٨.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٦ و ٣٨٧.

(١٣٣) الداعي ادريس (عماد الدين القرشي) عيون الأخبار وفنون الآثار (الجزء الخامس) اعده للنشر الدكتور فرحات الدشراوي، ١٩٧٩، ص ٢٢ـ٢٣.

(١٣٤) ابو حامد الغزالي، مصدر سابق، ص ١٨ـ٣٢.

(١٣٥) الدباغ، مصدر سابق، ج٣، ص ٧٩، ابن فرحون، مصدر سابق، ج١، ص ٢٦٢ـ٣٦٣ و ج٢، ص ٣٤٣.

(١٣٦) المالكي، مصدر سابق، ص ٣٩٩. الدباغ، مصدر سابق، ج٢، ص ١٥٩. و ج١، ص ٣١ـ٣٢.

(١٣٧) المالكي، مصدر سابق، ص ٣٥٢ و ١٥٠ـ١٥١ و ٢٩٨.

(١٣٨) الخشني، مصدر سابق، ص ٢٥٨ـ٢٧٥. الزبيدي، مصدر سابق، ص ٢٣٩ـ٢٤٠.

ابن عذارى، ج١، ص ٢٨٢ـ٢٨٣.

(١٣٩) الدرجيني، مصدر سابق، ص ٥٩ـ٦٢.

(١٤٠) عارف تامر، القرامطة، ص ٧٩ـ٨٩.

(١٤١) المجالس، مصدر سابق، ص ١١٦ـ١١٧.

(١٤٢) البكري (ابو عبيد عبدالله بن عبدالعزيز) المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، تحقيق دي سلان، الجزائر ١٨٥٧، ص ٣٦.

(١٤٣) المالكي، مصدر سابق، ص ٣٢٥ و ٣٣٥.

(١٤٤) الخشني، مصدر سابق، ص ٢٣٤. القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٣ـ٤، ص ٣٢٤ـ٣٢٥.

(١٤٥) ابن فرحون، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٠٨.

(١٤٦) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٣ـ٤، ص ٤٢٣.

(١٤٧) ابن بشكوال، مصدر سابق، ترجمة ٦٩٤.

(١٤٨) المصدر نفسه، ترجمة ١٣٤٩.

(١٤٩) المالكي، مصدر سابق، ص ٢٩٩.

(١٥٠) الخشني، مصدر سابق، ص ٢١٨.

(١٥١) ابو العرب، مصدر سابق، ص ١٨٩. القاضي عياض، مصدر سابق، ج ١ـ٢، ص ٦٢٨.

(١٥٢) ابن خير (محمد بن خير بن عمر بن خليفة الآموي الاشبيلي) فهرسة ما رواه عن شيوخه تحقيق فرنستكه قدارة زيدين وتلميذه خليان رياره طرغوه، طبعة جديدة منقحة عن الاصل المطبوع في مطبعة بسرقسطة ١٨٩٣، ١٣٨٢/١٩٦٣م.

(١٥٣) القاضي عياض، مصدر سابق، ج ٣ـ٤، ص ٣١٤.

(١٥٤) المصدر نفسه، ج ٣ـ٤، ص ٣٤٢ـ٣٤٣.

(١٥٥) القابسي، مصدر سابق، ص ٢٦٨ـ٢٦٩.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(١٥٧) المجالس، مصدر سابق، ص ٥١١ـ٥١٣.

(١٥٨) المالكي، مصدر سابق، ص ٤٠٨.

(١٥٩) القاضي عياض، مصدر سابق، ص ١٠٥.

(١٦٠) ابن سحنون، مصدر سابق، ص ٨٨.

(١٦١) القابسي، مصدر سابق، ص ٢٨٥.

(١٦٢) القاضي عياض، مصدر سابق، ص ١٢٧.

المصادر والمراجع:

ابن الآبار (ابو عبدالله محمد بن عبدالرحمن القضاعي): التكملة لكتاب الصلة.
نشره عزت العطار الحسيني: القاهرة (١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م).
ابن بشكوال (ابو القاسم خلف بن عبدالملك): الصلة في تاريخ أئمة الاندلس.
نشره عزت العطار الحسيني، القاهرة (١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م).
ابن حوقل (ابو القاسم بن علي الموصلي): صورة الأرض - مكتبة الحياة - بيروت.
ابن خلدون (عبدالرحمن بن خلدون): مقدمة ابن خلدون. مؤسسة الأعلمي - بيروت.
ابن خير (ابو بكر محمد بن خير الأموي): فهرسة مارواه عن شيوخه.
مؤسسة الخانجي، القاهرة (١٩٦٣).
ابن عذارى المراكشي: البيان المقرب في أخبار الاندلس والمغرب. تحقيق ج.س كولان.
وا. ليفي بروفنسال. دار الثقافة - بيروت.
ابن الفرضي (ابو الوليد محمد بن يوسف الازدي): تاريخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس.
نشره عزت العطار الحسيني، القاهرة (١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م).
ابن فرحون المالكي: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. تحقيق الدكتور محمد الأحمدي ابو النور. مكتبة دار التراث - القاهرة.
ابو حامد الغزالي: فضائح الباطنية. تحقيق عبدالرحمن بدوي. القاهرة (١٣٨٣-١٩٦٤).
ابو الربيع الوسائي: سير مشايخ المغرب. تحقيق اسماعيل العربي. ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر.
ابو زكريا (يحيى بن ابي بكر): كتاب سير الأئمة وأخبارهم. تحقيق اسماعيل العربي.
المكتبة الوطنية - الجزائر ١٩٧٩.
ابو العرب (محمد بن احمد بن نعيم القيرواني): طبقات علماء افريقية وتونس.
تحقيق: علي الشابي - نعيم حسن اليافي. الدار التونسية للنشر (١٩٦٨).
الباروني (سليمان بن عبدالله الباروني النفوسي): الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الاباضية.
البكري (ابو عبيد): المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب. تحقيق دي سلان.
الجزائر (١٨٥٧).
الحميدي (ابو عبدالله محمد بن فتوح الحميدي): جذوة المقتبس في ولاة الاندلس.
تحقيق محمد بن تاويت الطنجي. مكتبة الثقافة الاسلامية - القاهرة (١٣٧١).
الحميري (محمد بن عبدالله بن عبدالمنعم): الروض المعطار في خبر الاقطار، تحقيق احسان عباس، بيروت.

الخشني (ابو عبدالله محمد بن حارث بن أسد الخشني): قضاة قرطبة وعلماء افريقية نشره عزت العطار الحسيني، القاهرة (١٣٧٢)
الداعي ادريس: عيون الأخبار وفنون الآثار، الجزء الخامس. أعده للنشر فرحات الدشراوي بعنوان: تاريخ الدولة الفاطمية بالمغرب. تونس (١٩٧٩).
سالم بن حمد الحارثي الاباضي: العقود الفضية في أصول الاباضية، دار اليقظة ـ دمشق
سحنون (عبدالسلام بن سعيد): المدونة.
الدباغ (ابو زيد عبدالرحمن بن محمد الانصاري الاسيدي): معالم الايمان في معرفة أهل القيروان، علق عليه ابو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي.
الدرجيني: طبقات المشايخ بالمغرب، تحقق ابراهيم طلاي.
القابسي (علي بن محمد بن خلف): الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين. تحقيق الدكتور احمد فؤاد الأهواني: ملحقة بكتابه (التعليم في رأي القابسي). القاهرة ١٩٤٥.
المالكي (ابو بكر عبدالله بن ابي عبدالله المالكي): رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية. نشره حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة (١٩٥١).
محمد بن سحنون: كتاب آداب المعلمين، تحقيق حسن حسني عبدالوهاب، مراجعة وتعليق محمد العروسي المطوي، تونس ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.
المقدسي المعروف بالبشاري: احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ليدن ١٩٠٦.
المقري (شهاب الدين احمد بن محمد المقري): ازهار الرياض في اخبار عياض، صندوق احياء التراث الاسلامي ـ الرباط.
النعمان بن محمد: رسالة افتتاح الدعوة، تحقيق وداد القاضي ـ دار الثقافة ـ بيروت.
كتاب المجالس والمسايرات، تحقيق الحبيب القفي ـ ابراهيم شبوح ـ محمد اليعلاوي المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية (١٩٧٨).
الونشريسي (ابو العباس احمد بن يحيى الونشريسي): المعيار المعرب عن فتاوى أهل افريقية والاندلس والمغرب، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية للمملكة المغربية، الرباط ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

T. Lewiky, E.I², Art. Halka.

D. Sourdel, E.I², Art. Bayt al-Hikma.

البحث الرابع:

المصارف المركزية في إطار العمل الاسلامي

الدكتور محمد نجاة الله صديقي



المصارف المركزية في اطار العمل الاسلامي

الدكتور محمد نجاة الله صديقي

المقدمـــــة :

يناقش هذا البحث [1] دور المصرف المركزي في الاقتصاد الاسلامي. فهناك حاجة للمصارف المركزية من أجل مراقبة عرض النقد والائتمان ومن أجل تنظيم السوق المالي. ويذكر أن اعادة تنظيم الأسواق المالية على أساس المشاركة في الأرباح وتوقف أو زوال الاقتصاد القائم على أساس المديونية سوف يؤدي إلى تغيير أدوات السياسة النقدية. فتدرس وظائف المصرف المركزي عندها في سياق الأهداف المرسومة في سياسته مما يؤدي الى الاستنتاج بامكانية تنفيذ هذه الأهداف بكفاءة أدوات تنفيذ سياسة المصرف المركزي المتاحة في النظام الاسلامي. وقد أشرنا إلى ملاحظات مختصرة مستمدة من تجربة المصارف المركزية في كل من ايران والباكستان بعد الغاء نظام الفائدة في تلك الدولتين. وطالما أن معظم الدول الاسلامية التي جرى فيها اعادة تنظيم المصارف على الأساس الاسلامي تنتمي على الأرجح إلى مجموعة الدول النامية فقد تم بـذل عناية خاصة بدور السياسة النقدية في تطوير الاقتصاد.

في النهاية يناقش البحث بعض المسائل الهامة في محيط المصارف المركزية الاسلامية مثل درجة النقد المثلى وقاعدة الذهب ورسوم سك الذهب والفضة ومشاكل الارباك الناشىء عن المديونية المحلية والأجنبية.

قمنا بالاشارة المتكررة للمطبوعات الحديثة الخاصة بالموضوع الا اننا لم نحاول أن نسوغ ما اتخذ من مواقف حيال ما تنطوي عليه المسألة من قضايا شرعية. حيث أن الأخيرة لا تفيها حقها مجرد دراسة مختصرة. وعلى العموم، فقد أدرجنا هنا أسماء المراجع لأولئك الذين يرغبون بالاستفادة من المصادر الأصلية.

التوسط المالي :

يوجد في أي اقتصاد وحدات فائضة، وعلى الأغلب أهالى لديها من الأموال أكثر مما تحتاج لمواجهة نفقاتها الجارية، كذلك أيضا توجد وحدات عجز، تكون على الأغلب مؤسسات أعمال، تحتاج الى الانفاق أكثر مما يتوفر لديها. فضمن الشروط والأحكام المقبولة لكلا الطرفين، يتم انتقال النقد من وحدات الفائض الى وحدات العجز لتحقيق

منفعة الطرفين. وقد تم هذا الانتقال تاريخيا اما على شكل قروض قائمة على أساس الفائدة، أو على المشاركة في الأرباح. وبما أن الاسلام قد حظر التعامل بالفائدة، فقد ترك هذا المجال لاسلوب المشاركة في الأرباح ليكون القاعدة الرئيسية لانتقال النقد من وحدات الفائض «التي هي على الأغلب أهالي لديها مدخرات» إلى وحدات العجز «التي هي على الأغلب مؤسسات تبحث عن أموال للاستثمار»[٢].

فعندما يتعامل مالك الأموال بشكل مباشر مع محتاج الأموال، تكون هذه حالة «علاقة مالية مباشرة» ويأخذ فيها مالك الاموال على عاتقه مخاطر اختياره لهذا الشريك وكل ما يرافق هذه المسألة. ولا يتبدل هذا الوضع بشكل جوهري حتى عندما يقوم بهذه العلاقة المالية المباشرة عن طريق وكيل أو يستأنس برأي وسيط، يدفع له في المقابل رسم أو عمولة. ويصدق القول أيضا عندما يقوم بشراء أسهم حديثة الصدور في شركة مساهمة.

يعاني الاستثمار المباشر من بعض المعوقات الجلية وغير المتباينة مع مساوىء المقايضة. فمبالغ الأموال المعروضة والمطلوبة أو المدة التي يكون مورد الممول جاهزا للتنازل عن حيازة النقد خلالها ومدة الاحتفاظ بالأموال لدى محتاجها قد لا تتفقان. فاذا ما تمت المواءمة في هذه، تكون درجة المخاطرة التي يوافق الممول على قبولها متباينة مع المخاطر التي يرغب محتاج النقد بتحملها في نظام المشاركة في الأرباح. قد ينطوي الاستثمار المباشر على أضرار تكون بالنسبة للمدخرين، وخصوصا صغار المدخرين، أكبر من تلك، بالنسبة لأصحاب الأعمال فتستطيع مؤسسات الأعمال جمع الأموال من عدد كبير من الممولين لتغطي ما يتم سحبه من أموال مقترضة بالأموال الجديدة. غير أنه لا يتوفر للأهالي عادة الوقت والخبرة والأموال الكافية لتوزيع المخاطر عن طريق التعاقد مع عدة باحثين عن الأموال (أو حتى شراء محفظة أسهم مختارة بحرص وعناية).

أدى هذا الوضع الى انبثاق الوساطة المالية ومزاولة الاستثمار غير المباشر حيث لا تكون العلاقة أو التعامل فيما بين وحدات الفائض ووحدات العجز مباشرة. وبديلا عن ذلك، هنالك وسيط يجذب الأموال من وحدات الفائض ليس بهدف توظيفها في مشاريع الانتاج بل لغايات توريدها لوحدات العجز. هؤلاء الوسطاء يتعاملون مع أعداد ضخمة من وحدات الفائض، وبذلك يستطيعون مواءمة أحكام وشروط العقود التي يتعاملون بها بما يتفق وحجم كل مبلغ على حدة، الفترة الزمنية ودرجات المخاطر المقبولة لدى مجموعات المدخرين المختلفة. وبامكانهم اجتذاب أرصدة ضخمة واعادة اقراضها الى محتاجي الأموال على اختلاف متطلباتهم من حيث حجم المبالغ وحدود المدة، كما يمكنهم توزيع المخاطر عن طريق تنويع محافظ استثماراتهم علاوة على قدرتهم على حشد الخبرات الضرورية بطريق

التأكيد على أربحية المشاريع التي تجتذب الأموال اليها (أو متانة الموقف المالي للمقترض في حالة الاستثمار بطريق الاقراض). إن خدمات هؤلاء الوسطاء على درجة من الأهمية أيضا بالنسبة إلى الباحثين عن الأموال حيث تخفض من نفقات البحث عن تمويل وتزيل المصاعب المتعلقة بالتعامل مع أعداد كبيرة من المولين.

يقيد الاستثمار المباشر المستوى العام للنشاط الاقتصادي بطريق تخفيض حجوم وتوزيع تحويلات الأموال، ذلك بالقياس لما يمكن للاستثمار غير المباشر من تحقيقه بصرف النظر عن الأساس الذي تم التحويل بموجبه سواء كان هذا الأساس هو الفائدة أو المشاركة في الأرباح. استطاع الاستثمار المباشر أن يخدم احتياجات المجتمع الانساني لعهد قريب حيث ظهرت المصارف التجارية إلى حيز الوجود متخذة شكل الوسيط المالي الرئيسي. ولعهد قريب، وغالبا خلال القرن الحالي، دخل هذه الصورة عدد من الوسطاء الماليين الآخرين بحيث أصبح الاستثمار غير المباشر في الاقتصاد الحديث هو القاعدة وليس الاستثناء.

أما في العالم الاسلامي حيث يشكل اسلوب المشاركة في الأرباح القاعدة الوحيدة في التحويلات المالية الهادفة لجني الأرباح، فإن وجود قدر من الاستثمار غير المباشر يمكن اثباته ببحث حالات دخول الشريك بالجهد والعمل (في عقود المشاركة في الأرباح) في عقود شبيهة مع طرف ثالث «المضارب - يضارب». مثل هذه التطبيقات وجدت منذ بدايات التشريع[٣].

لا يوجد بين أيدينا لغاية الآن أي دليل مهما كان على وجود وسيط مالي متخصص. فقد اتجهت النشاطات الرئيسية للمشاركين بالجهد في عقود المضاربة نحو توفير أموال المضاربة للفرقاء الآخرين على أساس المضاربة. غير أنه لا يمكن الغاء افتراض وجود الوسيط دون بحث واستقصاء كافيين. وعلى كل حال، فقد كان العالم الاسلامي خلال العقود القليلة المنصرمة يعيش في حالة جمود في حين كانت مراكز الأنشطة الاقتصادية والمالية منتشرة في الغرب الذي كان قد تقبل الفوائد بأثر نشوء الرأسمالية.

يمكن تأريخ قبول الغرب المسيحي رسميا بالفوائد بعام ١٨٠٤م عندما أعلنت مدونات نابليون القانونية، فقبل هذا التاريخ، يمكن اثبات وجود بعض البراهين على توفر الودائع المصرفية القائمة على أساس المشاركة في الأرباح[٤]. غير أن انبثاق التمويل غير المباشر بشكل كبير والتكاثر والتضخم الماليين قد سيطر عليه تماما الاقراض والاقتراض بالفوائد، في حين أن المؤسسات المالية العاملة باسلوب المشاركة في الأرباح قد ظهرت الى حيز الوجود في أوقات قريبةجداً. على أية حال، هنالك حجم لا بأس فيه من المطبوعات التي تتناول المصارف التجارية القائمة على غير أساس الفائدة والتي تظهر بجلاء جدوى

الوساطة المالية على أساس المشاركة في الأرباح[٥]، علاوة على أن هنالك من يقول بأن المشاركة في الأرباح كأسلوب في الوساطة المالية هو أكثر فعالية من اسلوب الفوائد[٦].

التطبيق الحديث للمصارف الاسلامية:

لقد تطورت نظرية المصارف الاسلامية بالشكل الذي تطورت به - خلال حقبة الخمسينات والستينات من هذا القرن -، المصارف، بشكل أساسي، كوسطاء ماليين، يفترض أن يتم تأسيسها على شكل شركات مساهمة تقبل ودائع الطلب علاوة على الودائع في الحسابات الاستثمارية التي يقصد منها الاستثمار لغايات الحصول على الأرباح التي يعاد توزيعها بين المودعين من جهة والمصرف من جهة أخرى. ويمكن للمصرف تمويل رجال الأعمال على أساس المضاربة «المشاركة في الأرباح» أو الدخول معهم في مشاركة. ويتعين عليه أيضاً تقديم الخدمات المصرفية الاعتيادية مثل تأجير صناديق الحفظ الأمين، والحوالات المصرفية، وادارة الممتلكات وما الى ذلك، في مقابل رسم أو عمولة.

تم خلال السنوات العشر المنصرمة تأسيس عدد من المصارف الاسلامية في دول مختلفة. وحديثاً تم الغاء العمل بالفوائد في باكستان، وايران والسودان. غير أن التطبيقات المصرفية الاسلامية قد تباينت من الوجهة النظرية في بعض المجالات الحيوية. فبعض المصارف الاسلامية قد انخرطت بشكل مباشر في الأعمال مثل التجارة والاجارة، فبدلا من الاعتماد على المشاركة في الأرباح كقاعدة أساسية في التمويل آثروا وبشكل واسع المرابحة[٧] كتقنية للتمويل. فهنا تأخذ المضاربة مجرد حيز متواضع من نشاط هذه المصارف.

لقد انصرفت المصارف التجارية في مختلف أرجاء المعمورة عن مجرد لعب دور الوساطة المالية الصرفة، وكان هذا الانصراف لصالح الانخراط الأكبر في الأعمال. وقد اتخذت المصارف الاسلامية هذا السبيل بسهولة بالنظر إلى أن التزاماتها المتعلقة بالودائع في «الحسابات الاستثمارية» مختلفة عن التزامات الودائع الزمنية المترتبة على المصارف القائمة على أساس الفوائد. فالودائع الاستثمارية لدى المصارف الاسلامية لا ترتب عليها سعر ثابت للعوائد ولا ضمانة للسداد، فهي هنا عرضة للمخاطر الا أن المودعين في الحسابات الاستثمارية قد وافقوا على تحمل الخسائر في حالة حدوثها. وانطلاقا من حرصها على الحصول على أرباح مجزية للمودعين من جهة ولنفسها من جهة أخرى، قامت بعض المصارف الاسلامية بتولي أعمال عقارية وأعمال التأجير ونشاطات تجارية أخرى على نطاق واسع.

أما فيما يتعلق بهيمنة أسلوب المرابحة في التطبيق المعاصر للمصارف الاسلامية فقد تكون ظاهرة مؤقتة لكنها ولدت أساساً كنتيجة لتأويل الأوضاع التي تواجه المصارف

الاسلامية منفردة. فلا التدابير المؤسسية اللازمة ولا المستويات المرغوب فيها لأجل انجاح نظام المشاركة متاحان في الوقت الحاضر. ومن المؤمل أن يتغير هذا الوضع نحو الأفضل، خاصة في تلك الدول التي تبنت نظام المصارف الاسلامية على المستوى الوطني، كما يؤمل أيضاً أن يقل حدوث المرابحة. يمكن الاشارة هنا إلى أن نظام المرابحة يصعب تبنيه كتقنية للتمويل خارج نطاق القطاع التجاري، علاوة على أنه قريب من الفائدة لدرجة يصعب معها اكتساب ثقة الجماهير الاسلامية ولذلك، سيتم في المناقشة التالية التركيز على المصارف الاسلامية التي توفق بين أنشطة التأجير وأنشطة المرابحة لكنها تركز في ذات الوقت على أن نظام المشاركة في الأرباح يحتل قلب هذه المرحلة كبديل أساسي عن الفوائد.

قد تستمر المصارف التجارية التي أعيد تشكيلها لتعمل وفق نظام المشاركة في الأرباح في أن تكون أكبر وأكثر الوسطاء الماليين تنويعا في الاقتصاد القائم على غير أساس الفوائد. وقد تستمر أيضاً بالتمتع بامتيازها بأن تكون المؤسسات الوحيدة المصرح لها بقبول ودائع الطلب من الجمهور. وحتى لو تم منح هذا الامتياز لبعض المؤسسات الأخرى على أسس حصرية فسوف تستمر بأن تكون القابضة الرئيسية على ودائع الطلب.

يصدق هذا القول في أي مكان لأسباب تاريخية لكنه على الأغلب سوف يكون أكثر مصداقية لدى الدول النامية، وهي المجموعة التي تنتمي اليها جميع الدول الاسلامية. فعدد الوسطاء الماليين من غير المصارف في هذه الدول محدود جداً وكذلك الحال بالنسبة الى مستوى العمليات. وهذا يعلل حقيقة انه مهما توفرت من اثباتات قائمة على أساس التجربة العملية لوحدها في موضوع التوسط المالي القائم على أساس المشاركة في الأرباح فانها تتصل على الأغلب بالمصارف وليس بأية وساطة من الآخرين[^8]. وعليه، فان المناقشة التالية في موضوع الأسواق المالية في الاقتصاد الاسلامي سوف تعتمد بشكل كبير على اعتبارات نظرية.

فكما تم بيانه في مكان آخر[^9]. فإن نشاط المصارف التجارية سيؤدي إلى خلق الأموال المصرفية، طالما استمر تبني نظام نسبة الاحتياط النقدي، ان خلق النقود بواسطة المصارف يعتمد على عاملين: ان الجمهور يحتفظ بأغلب أمواله على شكل ودائع مصرفية وان المصارف تستطيع الوفاء بجميع متطلبات السحب من هذه الودائع باحتفاظها بنسبة بسيطة من مجمل هذه الودائع، على شكل نقد سائل. فالانتقال من نظام الفائدة إلى نظام المشاركة في الأرباح كأساس لتوفير النقد لمحتاجيه سوف لن يؤثر في أي من هذين العاملين.

الأسواق المالية في الاقتصاد الاسلامي:

قد يتخصص الوسيط المالي - من غير المصارف - بخلق وتسويق أدوات مالية قابلة للتداول. أما بعض الأدوات المالية التي يمكن تصورها في اقتصاد اسلامي قائم على غير

أساس الفائدة فيمكن وصفها فيما يلي:

١ ـ شهادات الاستثمار:

حتى يتمكن الوسيط المالي من حشد الأموال يشترط أن يدفع لمالكي الأموال نسبة محددة من الأرباح المتجمعة له الناشئة عن استثمار أموالهم. هذه الأرباح تدفع لمالكي الأموال على شكل حصة من الأرباح التي حققتها المؤسسة كنتيجة لاستعمالها لأموالهم. فاذا ما أدى الاستثمار الى تحقيق خسائر، فإن مالكي الأموال هم الذين يتحملون هذه الخسائر، الا أن التزاماتهم تكون محددة بمقدار ما قدموه من أموال. يكون الجزء المتبقي من الأرباح المتحققة نتيجة استثمار الأموال حقا للوسيط المالي. فهذا الشرط الأخير هو الذي يميز رسمياً ما بين «شهادات الاستثمار» وأسهم الشركات المساهمة حيث يكون مقدار الربح كاملا من حق جميع حملة الأسهم، في حين تنص شهادات الاستثمار على القيم التي تم الحصول عليها من المدخر، ومدة الاستثمار المطلوبة ونسبة المشاركة في الأرباح وحيثما طلب ذلك، اسم المؤسسة التي يتعين الاستثمار فيها.

ومن الممكن وضع تصور لمجموعة من شهادات الاستثمار مثل شهادات الاستثمار **العامة** للمدد والفئات المختلفة وشهادات الاستثمار **المخصص**. وتحمل شهادات الاستثمار المخصص اسم المؤسسة التي تستثمر قيم شهادات الاستثمار المصدرة في حين تدخل قيم شهادات الاستثمار العامة في صناديق مشتركة يمكن معها، نتيجة للتنويع في الاستثمارات ولضخامة حجم الوعاء الاستثماري تخفيض درجة خطر التعرض للخسائر[١٠].

يمكن للحكومة أيضاً تعبئة مدخرات القطاع الخاص لتمويل مؤسسات ومشاريع القطاع العام عن طريق بيع شهادات الاستثمار بالشكل المبين أعلاه فيمكنها القيام بذلك مباشرة لصالحها أو عن طريق المؤسسات المتخصصة[١١].

ان السماح بتداول شهادات الاستثمار بيعاً وشراء في الأسواق سوق يقدم خدمة للصالح العام دون أن يؤدي ذلك الى الاضرار بمصالح المجتمع، شريطة الحرص على عدم السماح لهذه الأسواق باجراء أي من ممارسات المضاربة غير الصحية. ولجميع الغايات العملية، يمكن القول بأن شهادات الاستثمار تشبه الى حد كبير أسهم الشركات المساهمة التي أصبح بيعها وشراؤها تطبيقا مقبولا في المجتمع الاسلامي المعاصر بنتيجة القبول الصريح لها لدى *بعض الفقهاء المسلمين المعاصرين*[١٢]. *هذه الأوراق الاستثمارية المالية* القابلة للتداول توفر للمدخرين السيولة المطلوبة وتسهل انتقال الأموال إلى المنظمين، كما توفر للسلطات النقدية أداة من أدوات السياسة النقدية.

٢ ـ شهادات التأجير:

يمكن أيضاً ابتكار أدوات استثمارية تقوم أساساً على مفهوم التأجير[١٣]، فالأصول المادية كالآلات والطائرات والمباني.. الـخ تقوم بشرائها وكالات تأجير لتعيد تأجيرها الى جهات تحتاج الى خدمات هذه الأصول لمدد تأجيرية محددة. في هذه الحالة، يبقى الأصل من ممتلكات الوكالة. وكبديل لهذا التطبيق، يمكن أن تشتمل الأقساط الدورية على قسط جزئي من أصل قيمة الأصل المؤجر نفسه علاوة على قسط التأجير وبهذا يصبح الأصل عند أجل ما من ممتلكات المستأجر، فبصرف النظر عن تفاصيل الترتيبات المحتملة، والتي تشكل في معظمها مسائل خلافية، فإن ما يثير اهتمامنا هنا هو تمكن الوكالة من تمويل عملياتها بطريق بيع شهادات التأجير وهكذا يصبح مالكي الشهادات مالكين لأصول محددة إذا كانت شهادات التأجير متعلقة ببعض الأصول المحددة، أو مالكين لجزء من وعاء الأصول المؤجرة. وعليه يصبح العائد الصافي للأصول التي تمثلها الشهادات من حقهم بعد طرح رسوم الادارة التي تستوفيها الوكالة[١٤]. ويمكن أيضا تداول شهادات التأجير في الأسواق.

الحاجة الى سلطات نقدية:

تستلزم الوساطة المالية أموالاً في الاقتصاد، فالنظام المالي الفعال يوفر عرضا كافيا للنقد. وهذه الوظيفة تتميز عن وظيفة تسهيل انتقال النقد بواسطة سوق مالية نشطة، كما تكون سابقة لها أيضاً. وكأي مجتمع آخر، يحتاج المجتمع الاسلامي إلى سلطة نقدية تتولى إدارة أمواله والاشراف على أسواقه المالية.

وجدير بالملاحظة هنا أن كلتا الوظيفتين المذكورتين أعلاه، ادارة النقد وتنظيم الأسواق المالية، كانتا منذ استهلال المجتمع الاسلامي وظيفتي امتياز حصري للدولة، فبعد تأسيس دار الضرب خلال السبعينات من القرن الهجري الأول، حظر على القطاع الخاص سك العملة[١٥]. وحتى قبل هذا التاريخ، في الوقت الذي كانت فيه العملات الأجنبية فقط هي المتداولة حصل كلا الخليفتين عمر وعثمان «في العقدين الثاني والثالث من القرن الهجري الأول» على كميات من الدراهم الفارسية مضروبة للاستعمال المحلي[١٦].

ولم يكن يسمح لأحد بالتلاعب بالنقد. كما أدان الرسول عليه السلام التلاعب بالنقد وغالباً ما استوجب العابثون عقوبات صارمة[١٧]. ولم يختلف فقهاء الاسلام قطعيا بأن اصدار النقد وادارته من الملكية الحصرية للدولة.

لقد كانت وظيفة الاشراف على الأسواق المالية جزء من مهمة الاشراف على السوق أو

الحسبة التي تشكل واحدة من أوائل المؤسسات الاسلامية. واقتصر السوق المالي في التاريخ الاسلامي الأول على وظيفة استبدال النقد «الصرف» وتحويله «الحوالات» الاقراض وعمليات التسليف. وفي العهد العباسي، حصلت هذه الوظيفة على أهمية خاصة حيث أنيطت لولاية «وزارة» خاصة بها في حين كانت سابقاً تناط بدائرة ما[١٨].

إن الرقابة الاقتصادية العصرية على الأسواق المالية، التي تسعى الى الوصول إلى تعامل نزيه، وإلى الغاء الربا والقمار والممارسات الأخرى غير الاسلامية، سوق تكون مهمة شاقة شائكة، تتطلب عناية خاصة من السلطات الاجتماعية. وأحد الأبعاد الهامة لهذه المهمة ينصرف الى التأكيد على ضرورة احتفاظ مستخدمي الأموال والوسطاء الماليين بحسابات منظمة. ففي النظام الاقتصادي القائم على أساس المشاركة في الأرباح، يتطور ليس فقط العائد على الأموال المتاحة بل أيضاً يتطور سداد هذه الأموال عندما تباشر المؤسسات فعليا الأعمال التي أسست لها وحصلت لأجلها على هذه الأموال. ويمكن حماية مصالح ملايين المودعين ومشتري شهادات الاستثمار أو الأسهم.. الخ عن طريق التدقيق الأصولي للحسابات الخاصة بالمشاريع والمؤسسات والمصارف والشركات المساهمة والمؤسسات المالية الأخرى. فينبغي أن تكون الحسابات ومهمة تدقيقها في غاية التنظيم لدرجة تستحث ثقة جميع المهتمين. وننصح بأن تكون هذه الوظيفة في المجتمع الاسلامي القائم على أساس المشاركة في الأرباح تحت رعاية المصرف المركزي، غير أنه من الممكن تأسيس وكالة متخصصة لمباشرة هذه الوظيفة، تقوم، بالتنسيق مع المصرف المركزي بوضع المعايير المناسبة لاجراءات التدقيق خصوصا فيما يتعلق بتقييم الاصول، واحتساب الاستهلاك ومعالجة الأرباح الرأسمالية..الخ. وفي هذا السياق، تم اقتراح تشكيل «مؤسسة للتدقيق في الاستثمارات»[١٩] يكون لها من الصلاحيات ما يمكنها من اجراء فحص للسجلات المعنية بالاستثمارات علاوة على المؤسسات المالية نفسها للتأكد من نزاهتها وانصافها. ان استبدال تمويل الدين العام بالمشاركة في الأرباح يستلزم وجود ضمانة ـ تخلو من العيوب ـ بنزاهة مسك الدفاتر، هذه النزاهة التي لا يمكن أن توفرها الا مؤسسات لها منزلة رفيعة مثل المصرف المركزي.

وفي المناقشة التالية، سنعالج هذه المسألة على اعتبارها واحدة من الوظائف الأساسية للمصرف المركزي ولهذا الاعتبار ما يبرره، ليس فقط لمجرد النظر الى أهميتها الاستثنائية بل أيضاً لحقيقة أن هذه الوظيفة تتخطى الى أبعد من حدود الأسواق المالية بحيث تغطي القطاع الانتاجي برمته بقدر ما يكون ممولا على أساس المشاركة في الأرباح، إن وظيفة المصرف المركزي هذه في الاقتصاد الاسلامي سوف تكون الملحق الطبيعي للوظائف الاعتيادية لأي مصرف مركزي حديث للتأكد من أن المصارف التجارية والمؤسسات المالية

الأخرى تلتزم بالأنظمة والقوانين المرعية للمصارف، ولأهمية هذه الوظيفة، وضعت بعض الدول قواعد للتفتيش المصرفي[٢٠].

أهداف ووظائف المصرف المركزي:

يتمثل الدور الأمثل للسلطات النقدية في الاقتصاد الاسلامي في خدمة الأهداف الكلية للاقتصاد بقدر ما تكون متصلة بالمال والتمويل، ويمكن ايجاز هذا الدور بالعناوين الأربعة التالية:

أ ـ التنمية الإقتصادية.
ب ـ العدالة في التوزيع.
جـ ـ تخصيص فعّال للمصادر.
د ـ الاستقرار الداخلي والخارجي لقيمة النقد والأسعار ومستوى النشاط الاقتصادي.

يتمكن المصرف المركزي من تحقيق هذه الأهداف عن طريق الادارة المثلى للنقد والتنظيم الأمثل للأسواق المالية، علاوة على اتخاذ الاجراءات المالية المناسبة والسياسات الاجتماعية الاقتصادية المؤدية إلى تحقيقها. ومع أن الدور الرئيسي للمصرف المركزي هو ضمان استقرار قيمة النقد، إلا أن هنالك دوراً هاماً آخر عليه توليه هو توجيه الاستثمار إلى القنوات المناسبة بالشكل الذي تتطلبه أهداف التنمية، العدالة التوزيعية، فعالية التخصيص والاستقرار المشار اليه أعلاه.

١ ـ إدارة الأموال:

تتطلب ادارة الأموال باشكل الأنسب الاحتفاظ بعرض كاف للنقد من أجل تسهيل المبادلات الجارية في الأسواق، فيجب أن يتوفر للجمهور مقدار من النقد يتوائم ورغباته، وهذا يتحقق بتمكين المصرف المركزي من خلق النقود الأولية بدرجة تتفق مع احتياجات المجتمع، ولقد سبق القول بأن هذه الوظيفة يجب أن تكون امتياز حصري للمصرف المركزي وعدم السماح لأي فرد أو مؤسسة باصدار النقد. أما الشكل الذي يصدر فيه النقد فهو عبارة عن مسألة مواءمة سواء كان من ذهب أو فضة أو معادن أخرى أو عملة ورقية، فجميعها مؤهل لهذه الغاية. وكما سيتبين في فصل قادم، تركت الشريعة هذا الاختيار مفتوحا. وسيكون من الأمثل للمجتمع الاسلامي الحديث أن يختار اصدار النقد على أساس جزء منه على شكل سبائك والجزء الأعظم على شكل عملة ورقية، أو أن يختار نموذجاً آخر للاصدار. فالمواءمة والممارسة الدولية الرائجة تشكل العوامل الحاسمة في الموضوع.

بما أن الجزء الأكبر من عرض النقد في الاقتصاد الحديث يتكون من ودائع الطلب

القابلة للسحب بواسطة الشيك، فإن عرض النقد أيضاً يتضمن ضبط حجم الائتمان أو الأموال المصرفية، ومن الاقتصاديين الاسلاميين المعاصرين من يطالب بسياسة الاحتياط بنسبة (١٠٠٪) لضمان ضبط صارم لحجم الائتمان[٢١]. غير أن الأغلبية ما زالت لصالح نظام الاحتياط النسبي بسبب المرونة التي يوفرها، وبالنظر إلى حقيقة أن حجم الأموال المصرفية يمكن ضبطها بفعالية حتى في ظل نظام الاحتياط النسبي[٢٢].

يتطلب الاحتفاظ بسيولة كافية في النظام أن يكون المصرف المركزي مستعداً وقادراً على مساعدة المصارف التجارية التي تواجه نقصاً في سيولتها. ففي حقل المصارف التقليدية، يقوم المصرف المركزي بوصفه الملجأ الأخير باقارض المصارف التجارية بسعر فائدة المصارف، أما في النظام الاسلامي فإن سيولة المصرف التجاري يمكن توفيرها عن طريق اتخاذ عدد من الاجراءات[٢٣]. فيمكن ترتيب الائتمان ما بين المصارف على أساس تعاوني، بحيث تقدم هذه المصارف فيما بينها كمبيالات صورية متبادلة شريطة أن تكون الحصيلة الصافية لاستعمال هذه التسهيلات صفراً خلال مدة محددة. وفي الأوقات الحرجة حين تواجه جميع المصارف ضغطاً في سيولتها النقدية يوفر لها المصرف المركزي ما تحتاج إليه من سيولة على أساس المشاركة في الأرباح وإلى الحد العملي المعقول وعلى شكل قرض بدون فوائد بالأسلوب الذي سنطرقه لاحقاً.

إن أهم الجوانب المتصلة بادارة الأموال هي تلك المتعلقة بضمان الاستقرار في قيمة النقد وخصوصا الوقاية من التضخم، فالتضخم يولد الظلم حيث يفرض ضرائب لم يصوت عليها أحد وتسلخ جزء من القوة الشرائية لأصحاب الثروات كما تسلب الكثير من أصحاب الدخول بلا مقابل ومن جهة أخرى، تزيد من دخول بعض الفئات دون أن يقدموا خدمات مقابل هذه الزيادة. وعلاوة على توليد الظلم فإن التضخم يضر بالتنمية الاقتصادية لأنه يشجع على عدم الادخار بما يولده من شك وغموض بالقيمة الحقيقية للمدخرات في المستقبل وما ينتج عن ذلك من أذى للتنمية الاقتصادية حيث القطاعات الواسعة من الاقتصاد التي تحتاج إلى تمويل (يستطيع التضخم أن يوهن ثقة الجمهور بالاحتفاظ بالنقد أو استخدامه إلى درجة يعرض فيها بقاء الاقتصاد المحلي الى الكبح)[٢٤].

تسهم ادارة الأموال بالشكل المناسب في التنمية الاقتصادية بما توفره من أدوات دفع للمنظمين في المشاريع الناجحة الى درجة تمكنهم من الاستفادة من المصادر المعطلة من أجل زيادة الانتاج. فالتغيير من شكل تمويل الدين العام الى شكل المشاركة في الأرباح سوف يسهم بجدية نحو تحقيق هذا الهدف شريطة التمكن من تجنب التضخم والسيطرة على استقرار قيمة النقد. فتستطيع السوق أن تلعب دور التوزيع والتخصيص كأحسن ما يمكن في نظام يسود فيه استقرار مستوى الأسعار مما يؤدي الى ازالة كثير من الشك الذي

يتعرض له المدخرون وجميع عناصر الانتاج المؤجّرة، لا سيما أن العمل يتعرض لمخاطر في ظل الظروف التضخمية.

٢ ـ تنظيم السوق المالي:

تعاني الأسواق المالية عادة من التوزيع غير المتناسق للمعلومات، فالبائعون أكثر اطلاعا على المميزات الخاصة بتجارة معينة ـ من المشترين المحتملين وهذه حالة تستدعي تدخل الدولة[٢٥]. كما أن هذه الأسواق عرضة للسقوط في الممارسات الاحتكارية والتجريد من الملكية. فالتنظيم المعاصر للأسواق المالية يأخذ شكل مجموعة قواعد صممت لتحول دون الممارسات الاحتكارية ولتقييد حدود العقود المشروعة وتتطلب نشر المعلومات وتقييد فرص العاملين فيها للاتّجار على أساس المعلومات التي تتوفر لهم[٢٦]. أما فيما يختص بالمصارف، فإنه ينبغي أن تتعمد القواعد حماية مصالح المودعين، خصوصا صغار المدّخرين بالتأكيد على توزيع الاستثمارات بالشكل الأمثل والابقاء على نسبة أمان بين أسهم رأس المال والودائع، وللصالح العام، يجب درء مخاطر الاخفاق المصرفي بالتحقق من ادارة أموال المصرف بالشكل الأمثل وتقييد المبالغة في منح الائتمان المصرفي. وبالنظر إلى أن الحجم الأكبر من ودائع المصارف الاسلامية سوف يكون عبارة عن حسابات استثمارية وطالما أن التزامات هذه المصارف تتباين مع تلك المصارف القائمة على أساس الفوائد فيما يتعلق بالودائع الآجلة، فإن الاخفاق المصرفي في ظل النظام الاسلامي سوف يكون أقل احتمالاً منه في النظام القائم على أساس الفوائد.

اقصاء الممارسات الفاسدة:

إن استعراض المؤلفات الفقهية الموضوعة حول مراقبة الأسواق يكشف عن ضرورة اتخاذ خطوات عدة في سبيل اقصاء أو خفض بعض الممارسات الفاسدة حيثما يكون الاقصاء الكلي لها غير ممكن بالنظر إلى الطبيعة البشرية. إن الممارسات التي يتوجب اقصاؤها من جميع الأسواق هي:

(أ) **الربا**: «الفوائد على القروض» استبدال غير متكافىء لكميات من المنقولات المشابهة أو استبدال متزامن وغير متكافىء للذهب أو الفضة وبعض البضائع الأخرى المحددة.

(ب) **القمار**: «المقامرة، الرهن والمراهنة» فجوهر المقامرة هو قبول مخاطر خلقت قصداً أو التصرف على نحو يفضي إلى مخاطر ليست من طبيعة النشاط الاقتصادي من أجل الحصول على الربح المتأتي عنها.

(جـ) **الغبن**: الغش ولا سيما الحصول على سعر أعلى بكثير من الأسعار الرائجة في

السوق.

(د) **الغش**: «الاحتيال» ولا سيما فيما يتعلق بمزايا المنتوجات.

(هـ) **الضرر** الفعل المؤذي

(و) **الاكراه**: «الاجبار».

(ز) بيع المضطر: «استغلال الحاجة» بالحصول على أسعار باهظة جداً.

(ح) **الاحتكار**: «احتباس المؤونة من البضائع والخدمات الضرورية».

(ط) **النجش**: «رفع الأسعار بمضاربات غير حقيقية».

(ي) **الغرر**: «مخاطر أو شكوك تثار حول السلع من حيث الكمية والسعر وموعد السداد وموعد التسليم وما إلى ذلك».

(ك) **الجهل**: «المفضي إلى النزاع» الغموض الذي يساور الناس حول السلع وكمياتها وأسعارها ـ الخ والذي لا يمكن ازالته والمؤدي إلى النزاع.

إن هذه القائمة غير المكتملة من الآثام تتصل اتصالا وثيقاً بالأسواق المالية. ومن المؤكد أن بعضها مثل الاكراه والغش قد عالجته القوانين السائدة في الدول الا أن البقية الباقية من هذه الآثام تحتاج بالتأكيد إلى عناية خاصة من قبل المصرف المركزي بالقدر الذي يؤثر في السوق المالي. إن الدرجة التي تكون عليها هذه الأسواق من الحساسية والتعقيد تستلزم أن يقوم المصرف المركزي بوضع قواعد وأنظمة تحكم صفقات التعامل في شهادات الاستثمار وشهادات التأجير والبورصات ومنتوجات الصفقات المالية. فالتطبيق الفعال لهذه الاجراءات يضمن الحصول على ثقة المدخرين جنبا الى جنب مع ثقة مجتمع الأعمال في الأسواق المالية بما يسهم في اتساعها وهذا أمر حاسم جداً في مجال التنمية الاقتصادية.

كما أنه يخدم أيضاً غايات تحقيق العدالة في وقاية الضعيف ضد القوي، وحماية مصالح محدودي الاطلاع ضد الأذكياء. وباقصاء نشاط المضاربة الذي يأخذ شكل المقامرة سوف يضمن توزيع وتخصيص المصادر المالية لنشاطات الانتاج الفعلي، وهكذا تسهم في الاستقرار والنمو.

ان خدمة الأهداف المذكورة آنفا تكون مكتملة تماما عندما يقدم المصرف المركزي بعض الخدمات الأخرى للأسواق المالية وللجمهور عموماً وللحكومة. إن واحدة من أهم الخدمات التي يحتاجها الاقتصاد هي توفير صيغة شاملة على شكل معلومات احصائية عن الدخل، الأسعار، الانتاج، التجارتين الداخلية والخارجية العمالة، عرض النقد.. وما إلى ذلك. فالمؤشرات الاقتصادية مثل نسب الادخار والاستثمار ونمو الناتج القومي الاجمالي ونسب الأرباح ونسب النمو للقطاعات المختلفة والتخطيط للمستقبل. وعلى المصرف المركزي أن يلعب دوراً هاماً في توفير المعلومات جنبا إلى جنب مع الدوائر المختلفة

للحكومة. وإلى جانب المعلومات فإن توفير المساعدة الفنية وتدريب الكوادر هما مجالين حيويين لخدمات المصرف المركزي الذي يمكنه أيضاً خدمة برنامج ضمان الودائع بالشكل الأمثل[٢٧]. وعلى المصرف المركزي أن يقدم المشورة الفنية للحكومة على المسائل التي تحيلها عليه وعلاوة على ذلك، يقوم المصرف المركزي بوظيفة مصرف الحكومة، فهو يحتفظ بما لديها من أموال ويدير لها استثماراتها ويقوم باجراء المدفوعات نيابة عنها ويتسلم ما يتحقق لها من أقساط.

ويعتبر المصرف المركزي الوكالة الرئيسية التي يتم عن طريقها اجراء صفقات القطع الأجنبي لدولة ما مع العالم الخارجي. علاوة على أنه يقدم العديد من الخدمات الأساسية للجمهور والمجتمع المصرفي وللحكومة. ونذكر تالياً بعض هذه الخدمات على الرغم من أن جزء منها سبق الاشارة اليه فيما تقدم:

(١) توفير المعلومات المتعلقة بالحالة الاقتصادية.
(٢) المساعدات الفنية.
(٣) تدريب الكوادر.
(٤) ضمان الودائع.
(٥) تقديم المشورة الفنية للحكومة على المسائل المالية.

أدوات تنفيذ سياسات المصرف المركزي:

يجب أن يتمتع المصرف المركزي بالصلاحيات التالية في الاقتصاد الاسلامي القائم على غير أساس الفائدة من أجل استخدامها كأدوات لتنفيذ سياساته ولتمكينه من تحقيق الأهداف والقيام بالوظائف التي أنشىء لأجلها:

(١) خلق النقود الأولية.
(٢) تحديد الاحتياطيات ونسب السيولة المختلفة.
(٣) بيع وشراء شهادات الودائع والأوراق المالية الأخرى القابلة للتداول.
(٤) تحديد نسب الاقراض «النسب التي لها علاقة بودائع الطلب، تلتزم المصارف التجارية باقراضها بدون فوائد».
(٥) تحديد نسب اعادة التمويل «النسب التي لها علاقة باقراض المصارف التجارية، يقدم المصرف المركزي هذا التمويل بدون فوائد».
(٦) توفير الأموال للمصارف التجارية على أساس المشاركة في الربح.
(٧) تحديد بعض نسب المشاركة في الأرباح أو فرض المدى الذي يسمح لها بالتنوع فيه.
(٨) تحديد الحدود العليا والدنيا للربح الذي تتقاضاه المصارف ومؤسسات الوساطة المالية

من غير المصارف على التمويل المقدم على غير أساس المشاركة مثل المرابحة والتأجير وعقود الشراء بالتقسيط والسلَمْ.

(٩) تنظيم أجور الخدمات التي تستوفيها المصارف على القروض بدون فوائد.

(١٠) تحديد الحد الأدنى للأرباح المتوقعة للمشاريع والتي تؤهلها للحصول على تمويل من المصارف على أساس المشاركة في الأرباح.

(١١) تحديد الحد الأعلى أو الأدنى لمبلغ التمويل الذي يقدمه المصرف في ظل الاعتبارات المختلفة لفنيات التمويل المسموح به.

(١٢) تنظيم أسعار صرف العملات.

(١٣) ضبط ومراقبة العمليات الخارجية للمصارف المحلية والعمليات المحلية للمصارف الخارجية.

(١٤) الضبط الانتقائي للائتمان المصرفي باستعمال نسب اعادة التمويل وبالزام المصارف التجارية ومؤسسات الوساطة المالية الأخرى واعطاء الأولوية لقطاعات معينة من الاقتصاد.

(١٥) الزام المصارف التجارية شراء شهادات الاقراض الحكومي.

(١٦) تقديم النصح للمصارف التجارية والمؤسسات المالية الأخرى «الاقناع».

أن توفر أدوات تنفيذ السياسة النقدية الخاصة بالمصرف المركزي، لا يستوجب في أعقاب قيام سياسة اختيارية وفقاً لما هو أنسب، استخدام مجمل هذه الأدوات من أجل التوصل إلى حالة الانسجام التام في مجمل عرض النقد، مع أنه من الممكن استخدامها لهذا الغرض. وبدلا عن ذلك، يمكن وضع القواعد لضمان استمرار النمو وتوسيع القاعدة النقدية، كما يمكن أيضاً تبني سياسة نقدية تؤدي إلى الوصول إلى الا هداف المنشودة. والحالة التي تتبع ذلك هي مجرد تفسير طبيعة البدائل والاختيارات المتاحة بدون الحكم المسبق على البدائل آنفة الذكر.

(١) المقدرة على خلق النقود الأولية:

ان مقدرة المصرف المركزي على خلق النقود الأولية مقيدة في البنود القانونية المنصوص عليها في ميثاق هذه المصارف، وسوف نناقش هذه المسألة بايجاز تحت عنوان (قاعدة الذهب) في الفصول القادمة. يمكن للدولة الاسلامية أن تتبنى أي من الوسائل المناسبة لضمان التحكم بمقدار خلق النقد. ويتمكن المصرف المركزي الاسلامي من خلق النقود بواسطة سندات الاقرار بالدين الصادرة عن الحكومة وعلى غير أساس الفائدة[٢٨]، كما يمكن أن يأخذ شكل شراء أسهم في مؤسسات القطاع العام التي تصدرها الدولة.

(٢ـ٣) اجراءات الرقابة الكمية:

ان الأدوات الثلاث المتعلقة بنسبة الاحتياطي النقدي، ونسبة السيولة النقدية وبيع وشراء شهادات الودائع المركزية أو الأوراق المالية الأخرى، صممت جميعاً لتخدم كوسائل للتحكم في حجم الودائع المصرفية ومجمل عرض النقد في النظام، فالأداتين الأولى والثانية هي نفسها بالشكل الموجودة فيه في المصارف التقليدية. فعندما ترتفع نسبة الاحتياطي القانوني «نسبة معينة من الودائع تحتفظ بها المصارف التجارية لدى المصرف المركزي» يجبر المصرف التجاري على استدعاء بعض قروضه، على افتراض أن الأخيرة قد قدمت على أساس النسب القديمة للاحتياطي النقدي وذلك من أجل الالتزام بمتطلبات النسبة العالية الجديدة. وعلى العكس فإن تخفيض نسبة الاحتياطي القانوني، تمكن المصارف من التوسع في الائتمان المصرفي، آخذين بعين الاعتبار وجود طلب على هذا الائتمان. فرفع نسبة الاحتياطي يشكل أداة للانكماش في الائتمان، في حين يكون خفض هذه النسبة أداة للتوسع في الائتمان.

وكما سبقت الاشارة في مكان آخر[٢٩]، فإن من الممكن تطبيق دور نسبة الاحتياط النقدي على ودائع الطلب وودائع المضاربة، على الرغم من أن هذه النسب قد تكون مختلفة. بعض الاقتصاديين الاسلاميين لا يرون أن هنالك حاجة للاحتياطي على ودائع المضاربة[٣٠]. وحيث أننا في هذه الدراسة مهتمون بوجود نسبة للاحتياطي النقدي كأداة من أدوات السياسة النقدية، فإن التفاصيل المتعلقة بالاسلوب التطبيقي لهذه النسبة غير هامة هنا.

أما نسبة السيولة النقدية، فانها عبارة عن نسبة أو مقدار معين من الودائع، تلتزم المصارف التجارية بالاحتفاظ بها على شكل نقد سائل لديها. فالتعديل في نسبة السيولة النقدية لدى المصارف له نفس الأثر الناشىء عن التعديل في نسبة الاحتياطي النقدي. وللحقيقة، فإنني أقول بأنهما غالباً ما اعتبرتا متلازمتين. وبالاضافة إلى النقد السائل، تحتفظ المصارف بأدوات مالية يمكن تحويلها بسهولة إلى نقد سائل بطريق البيع في الأسواق. فهذه المحفوظات تخدم كاحتياط قانوني، وفي النظام القائم على غير أساس الفائدة، يمكن أن تخدم شهادات الودائع المركزية أو أية شهادات استثمار ذات مستوى عال أو الأسهم نفس هذه الأغراض.

قد لا تكون نسب الاحتياطي النقدي موحدة لجميع المصارف في الدولة الواحدة، فالموقع والحجم ومعدل دوران الودائع ومقدار عمليات ما بين المصارف من الحجم الكلي لعمليات المصرف الواحد، يمكن أن تؤخذ جميعها عند تحديد هذه النسب[٣١]. ولا تكتفي

المصارف المركزية المعاصرة بالتحكم بحجم الاحتياطي النقدي، بل تتعداه الى الصيغة التي يحتفظ بها بهذا الاحتياطي[٣٢]. وفي ضوء تجربة بعض الدول، فإنه لا يمكن الغاء احتمال إستعمال الاحتياطي الالزامي كوسيلة من وسائل الضبط الانتقائي للائتمان[٣٣]. وعلاوة على ذلك، فإن الفعالية المحدودة لعمليات السوق المفتوحة في الدول الأقل نمواً، تتجه إلى جعل نسب الاحتياطي النقدي المختلفة أكثر شعبية وقبولاً في هذه الدول[٣٤].

تخدم عمليات بيع وشراء شهادات الودائع المركزية أو أية أوراق مالية أخرى قابلة للتداول كبديل عن عمليات السوق المفتوحة في النظام الاسلامي. فعندما ترغب المصارف المركزية بتوسيع الائتمان المصرفي، فإنه بمقدورها حقن النظام بالمزيد من السيولة النقدية عن طريق شراء الأوراق المالية التي يملكها الأفراد والمؤسسات، أما عندما ترغب بتحقيق انكماش في الائتمان المصرفي، فإنها تقوم بسحب السيولة النقدية من النظام المصرفي عن طريق بيعها للأوراق المالية التي تحتفظ بها، أو عن طريق إيجاد أوراق لهذه الغاية. وليس من المتوقع على أية حال، أن يتم استعمال هذه الأداة بالذات على نطاق واسع لما لهذه العمليات من أثر بيّن على الأسواق اذا ما فصلت عن النظام المصرفي. ويتطلب الاقتصاد السليم أن تعكس أسعار السوق لشهادات الاستثمار، الحالة التي تكون عليها قطاعات الانتاج، إن دخول المصرف المركزي في عمليات بيع وشراء هذه الشهادات على نطاق واسع، يؤثر في أسعارها على عكس ما هو مطلوب من هذا المبدأ. وعليه فإننا ننصح باستعمال هذه الأداة على نحو مقتصد ضئيل، وبقدر ما هو ممكن، أن يقتصر استعمال هذه العمليات على شهادات الودائع المركزية ويستثنى الأوراق المالية الأخرى[٣٥].

(٤ـ٥) استخدام نسب الاقراض واعادة الاستثمار:

طالما أن الاقراض كله في النظام الاسلامي سيكون على غير أساس الفائدة، فقد لا تجد المصارف حوافز لتقديم قروض بدون فوائد. غير أن هنالك عادة حاجة قصيرة الأجل للأموال لدى المؤسسات والحكومات والمستهلكين، يصعب اشباعها على أساس المشاركة في الأرباح، ولذلك، يجب التحوط للتأكيد على ضرورة توفير قروض قصيرة الأجل على غير أساس الفوائد وعلى نطاق ضيق، فتضطر المصارف التجارية لأن تفرد جانبا جزءا من ودائع الطلب لديها لهذه الغاية، وتقدم السلطات النقدية الضمانة بسداد مقدار الأموال المقترضة، وكتعويض على ذلك، يسمح للمصارف عندها باستعمال الرصيد المتبقي من ودائع الطلب «بعد إيفائها بمتطلبات الاحتياطي القانوني» في عمليات الاستثمار للحصول على الربح. هذه النسبة من ودائع الطلب التي تفرد جانباً لأغراض الاقراض على غير أساس الفوائد تسمى **نسبة الاقراض**[٣٦]

أما نسبة اعادة الاستثمار فانها عبارة عن نسبة معينة من مجمل قروض المصارف القائمة على غير أساس الفوائد والتي يكون المصرف المركزي جاهزاً لاقراضها بدون فوائد[٣٧] فكلتا هاتين النسبتين، أو أي منهما، يمكن أن تستعمل كأداة فعالة للتحكم بالائتمان ويكون للتغيير في نسبة الاقراض أثر مباشر على حجم قروض المصرف، في حين يكون للتغيير في نسبة اعادة الاستثمار أثر في الأساس النقدي للمصارف وبشكل غير مباشر يؤثر على حجم أموالها. أما أثر هذه التغييرات على النشاطات الهادفة للحصول على الأرباح فسوف يكون هامشياً لأنها لا تتعلق بشكل مباشر بالودائع الاستثمارية التي غالبا ما تكون هي المصدر الرئيسي لأرباح المصرف.

(٦) توفير الودائع المشاركة في الأرباح:

يستطيع المصرف المركزي أن يوفر للمصارف التجارية ما تحتاج إليه من نقد على أساس المضاربة «المشاركة في الأرباح» يصبح هذا الأمر ممكنا عندما تنشأ حالة نقص في السيولة كنتيجة لنشاطات المصرف الهادفة الى تحقيق الأرباح على اعتبار أنها تختلف عن النقص الذي ينشأ نتيجة للاقراض، وفي هذه الحالة يمكن تقديم كمبيالات صورية على شكل قرض بدون فوائد. لقد تضمنت أنظمة وتعليمات المصرف المركزي الباكستاني فقرات تتعلق بتوفير أموال المضاربة للمصارف التجارية بعد أن انتقل الى النظام المصرفي الاسلامي. وفي هذه الحالة تكون نسبة الأرباح التي تدفعها المصارف التجارية مساوية لنسبة الأرباح التي يدفعها المصرف المقترض على حسابات التوفير لديه عن نصف السنة المعنية، أما اذا تحمل المصرف خسائر في تلك المدة، فإن الأرباح التي حصل عليها المصرف المركزي الباكستاني عن تلك المدة تعاد لذلك المصرف ويتم تقسيم الخسائر بين أصحاب رؤوس الأموال على أساس النسبة والتناسب مع التمويل الذي قدموه[٣٨].

(٧) نسبة المشاركة في الأرباح كأداة من أدوات السياسة النقدية:

الحصة النسبية من الأرباح التي تدفعها المصارف للمودعين في حسابات الاستثمار وتلك الحصة التي يستوفيها المصرف على التمويل الذي يقدمه للمؤسسات والتي يرمز اليهما هنا بالرموز (DRP) و (BRP) على التوالي[٣٩]، هما عبارة عن متغيرات أساسية في النظام القائم على أساس المشاركة في الأرباح. فهاتان النسبتان لهما نظيرتان لدى مؤسسات الوساطة المالية من غير المصارف. ويتم تحديدهما بأثر قوى العرض والطلب[٤٠]. وليس من المرغوب فيه العبث بهما في ظل الظروف الطبيعية حيث أنهما تتضمنان توزيعا عادلا للأرباح بين المنظمين والمدخرين والوسطاء الماليين[٤١]. وطالما لا تتوفر للسلطات الاجتماعية طريقة محددة لمعرفة النسبة العادلة، فان أي تدخل فيها سوف يكون اعتباطيا.

وعلى كل حال فهنالك امكانية لاستخدام نسب المشاركة في الأرباح كأداة لتوسيع أو انكماش عرض النقد بقدر ما تكون عليه المدخرات في الحسابات الاستثمارية في المصارف متجاوبة مع معدل العائد على ودائع المصارف، فرفع نسبة الأرباح التي تدفع للمودعين في حسابات الاستثمار «DRP» قد تؤدي الى زيادة الودائع المصرفية. والعكس صحيح أيضاً، فزيادة قدرة المصارف على توفير أموال المضاربة، قد يؤدي في آخر الأمر الى زيادة عرض النقد. وكذلك خفض نسبة الأرباح المدفوعة في حسابات الاستثمار «DRP» سوف تخدم بفعالية كأداة لتحقيق الانكماش بالقدر الذي ينخفض إليه حجم الودائع دون أن يكون للمصرف فوائض احتياطية.

أما فيما يتعلق بنسبة الأرباح التي تستوفيها المصارف على التمويل الذي تقدمه «BRP» فإنه بالامكان خفضها لأجل حث واغراء الطلب على أموال المضاربة، كما يكون بالامكان رفعها لأجل لجم هذا الطلب وتقييده. قد يتطلب اتباع سياسة نقدية غير تضخمية لجم وتقييد الطلب علاوة على تخفيض حجم الودائع المصرفية، أي بمعنى رفع في نسبة «BRP» وخفض في نسبة «DRP». أما اتباع السياسة النقدية التوسعية فإنه يتطلب تخفيض في نسبة «BRP» مصحوبا بزيادة في نسبة «DRP»[٤٢]. على الرغم من أن بعض الاقتصاديين المسلمين يعتبرون تنظيم نسب المشاركة في الأرباح واحدة من أدوات السياسة النقدية[٤٣]، في حين يعارض بعضهم هذه الفكرة[٤٤]. ويعتقد الجارحي أن على السلطات النقدية التأثير على نسب المشاركة في الأرباح بشكل غير مباشر عن طريق توفير أموال المضاربة عوضا عن التنظيم المباشر لهذه النسب[٤٥].

ان التوصل الى اجماع في الرأي يحتاج حتما الى وقت، بيد أن هنالك عدة أسباب للاحتفاظ بهذا السلاح في مستودعه حتى يمكن استعماله بشكل مقتصد ضئيل.

فأولا في حالة التضخم الاقتصادي المتطرف قد يكون من الضروري حشد وتعبئة جميع الوسائل المتاحة لتحقيق الانكماش في عرض النقد، وتكون الصورة لمسألة تنظيم نسب المشاركة في الأرباح مبررة على هذه الأرضية. وثانياً يمكن تبرير التدخل حتى على أساس القيمة الربحية الصافية، فعلى سبيل المثال، عندما يتم خفض نسبة «DRP» بسبب التواطؤ الضمني بين المصارف والمنافسين، فإن العملية تخفق في تحسين الوضع. ويشبه هذا الوضع الى حد بعيد محاولة ضبط الأسعار في السوق الاحتكارية كما سوغها بعض الفقهاء البارزين[١٤٦]. ان الوسطية في بعض الحالات تحدد الهامش الذي يتم فيه السماح لنسب المشاركة في الأرباح بالتذبذب استجابة لقوى السوق، وبنفس الوقت تتخذ الاجراءات المناسبة من أجل اقصاء ممارسات احتكار القلة وتكثيف حدة المنافسة بين المصارف.

وعلى أي حال، لا يمكن تطبيق العلاقة المتقدمة على محاولة المصرف المركزي تحديد نسبة المشاركة في الأرباح المطبقة على شهادات الودائع المركزية وعلى أية أموال يقدمها المصرف المركزي للنظام المصرفي على أساس المشاركة في الأرباح. غير أنه من الممكن للمصرف المركزي أن يغير حصة النسبة المئوية من الأرباح التي يدفعها لحاملي شهادات الودائع المركزية. ويعتبر مجلس الفقه الاسلامي الباكستاني النسبة الأولى بديلاً فعالاً لمعدل الخصم الرسمي الى درجة معينة[٤٧].

وأخيرا، فإنه ضمن النظام القائم على أساس المشاركة في الأرباح، يتوجب أن يكون تدفق رؤوس الأموال الأجنبية على الأساس نفسه أيضاً، ويمكن استعمال التغيير في نسب المشاركة في الأرباح لتنظيم هذا التدفق بالشكل المبين تالياً.

وكما بيّنا أعلاه، ليس من المرغوب تكرار اللجوء الى تغيير نسب المشاركة في الأرباح، ومن المستحسن أن تلجأ السلطات النقدية في الاقتصاد القائم على غير أساس الفائدة الى التأثير على النشاط الاقتصادي بالتأثير على العرض والطلب على الأموال من خلال أدوات تنفيذ السياسة النقدية الأخرى المتاحة لها. ولنا أن نسجل أيضاً انه بالنظر إلى طبيعتها التعاقدية، فإن التغيير في نسبة «DRP» ونسبة «BRP» سيكون أكثر بطئاً في اظهار الأثر على النشاط الاقتصادي.

يمكننا أن نتصور أن معالجة نسب الاحتياطي النقدي، ونسبة السيولة النقدية ونسبة الاقراض ونسبة اعادة التمويل، مع امكانية استعمال بيع وشراء الأوراق المالية ونسب المشاركة في الأرباح كأداة من أدوات تحقيق السياسة النقدية سوف يزود المصرف المركزي بما يلزمه من وسائل للتحكم في مجموع عرض النقد في النظام. كما أن غياب سعر الخصم الرسمي وامكانية اجراء عمليات السوق المفتوحة في السندات القائمة على أساس الفائدة لن يشكل مشكلة في ظل توفر هذه الأسلحة.

أما فيما يتعلق بنسب اعادة التمويل، فإنه من الممكن استعمالها كأداة للتحكم الانتقائي في الائتمان، «نسب عالية من القروض تمنح للقطاعات المختلفة على أساس الأولوية يضمنها المصرف المركزي».

(٨ـ٩) تحديد نسب الأرباح واجور الخدمات المقدمة:

إن بعض النسب التي تستوفيها المصارف التجارية على الأنماط المختلفة من التمويل القائم على غير أساس المشاركة تعرف مقدما، كالنسب التي تستوفى على عمليات المرابحة أو التأجير أو بيع السلَمَ «سلع مدفوع ثمنها مقدما...الخ» وعادة، يجب أن تترك هذه

الأسعار للتحديد من قبل السوق. وعلى الرغم من ذلك، يتوجب أن يكون للمصرف المركزي الصلاحيات الكافية للتدخل في هذه المسألة كلما كان ذلك ضرورياً.

غير أن القضية مختلفة تماما في حالة أجور الخدمات على القروض المقدمة على غير أساس الفائدة. وبما أن المقصود من هذه الأجور هو مجرد تغطيةالنفقات الادارية، فإنه من الضروري وضع تحديد واضح لأسس احتساب الأجور التي تستوفى على الخدمات المقدمة، وعلى المصرف المركزي التحقق من التزام المصارف بهذه الأسس.

(١٠-١١) تحديد النسب التأهيلية للأرباح المتوقعة وسقوف/ أرضيات الصيغ المختلفة للاستثمار:

ان اشتراط حد أدنى من الأرباح المتوقعة للمشاريع لتأهيلها للحصول على تمويل من المصارف التجارية على أساس المشاركة في الأرباح قد وضع أساساً لحماية مصالح المودعين في الحسابات الاستثمارية، وللوقاية من المحاباة التي قد يقوم بها موظفي المصارف. ولقد تم النص على مثل هذه الاشتراطات في النظم الجديدة للمصرف المركزي الباكستاني[٤٨]، وفي قانون المصارف الايراني[٤٩].

يتوجب المحافظة على توازن جيد بين التمويل المقدم على أساس المشاركة والتمويل المقدم على غير أساس المشاركة لا سيما في هذه المرحلة الانتقالية من العمل المصرفي على أساس الفوائد الى العمل المصرفي الاسلامي. ولاشباع هذه الحاجة، ينبغي أن يكون للمصرف المركزي الصلاحية الكاملة لتحديد حد أعلى أو أدنى لمبالغ التمويل التي يمكن لمؤسسات التمويل تقديمها على شكل نسبة من مجموع التمويل المقدم من قبل تلك المؤسسة تحت مختلف أنماط التمويل المتاحة لها. فإذا ما تبين للمصرف المركزي بأن المصارف التجارية تقدم معظم تمويلاتها في مجال المرابحة مثلا، يمكنه أن يضع سقفاً أعلى لتمويل المرابحة تلتزمه المصارف.

كما يمكن أيضا الزام المؤسسات المالية باستخدام المضاربة «المشاركة في الأرباح» أو المشاركة الى درجة معينة بالحد الأدنى وليس من الضروري التأكيد على أن ممارسة هذا التدخل من قبل المصرف المركزي يجب أن يكون بمنتهى الحرص والتيقظ، آخذا بعين الاعتبار الظروف التي تجعل هذا التدخل في أنماط التمويل المختلفة غير مرغوب فيه. ونشير هنا الى أن القوانين المصرفية الجديدة في ايران قد تضمنت اشتراطات بهذا المعنى[٥٠].

(١٢ـ١٣) تنظيم سعر الصرف:

سواء كان سعر الصرف الرسمي لعملة دولة ما مقابل عملات أجنبية «عدد معين من الوحدات من النقد المحلي مطلوبة لشراء وحدة واحدة من النقد الأجنبي» قد ترك عائما ليحدده العرض والطلب أو ثابتا في مقابل الذهب أو وحدات حقوق السحب الخاصة أو في مقابل أية عملة أجنبية، فانه ينبغي أن يلعب المصرف المركزي دوراً متميزا في كلتا الحالتين.

ففي الحالة الأخيرة «حالة أسعار الصرف الثابتة» يتدخل المصرف المركزي بائعاً أو مشترياً لكميات من الذهب أو من احتياطيات النقد الأجنبي من أجل ازالة حالة العرض الفائض أو الطلب الفائض على العملة الوطنية في أسواق النقد الأجنبية بهدف المحافظة على السعر الرسمي الثابت. وكذلك في حالة الأسعار العائمة، يتدخل المصرف المركزي أيضاً لصالح السوق المحلية لعزلها عن أية مؤثرات محتملة ـ سواء كانت تضخمية أو انكماشية ـ نتيجة لتغير أسعار الصرف.

من حيث المبدأ، يستمر المصرف المركزي في الاقتصاد الاسلامي القائم على غير أساس الفائدة في تولي هذه الوظيفة بنفس الطريقة الى حد ما. فهذه الوظيفة التنظيمية التي يقوم بها المصرف المركزي تحتل أهمية قصوى في حالة الدول النامية التي ليس بمقدورها السيطرة على الذبذبات الحادة في الأسعار الخارجية لعملتها الوطنية، كما أنه من الضروري ـ لحماية مصالح هذه الدول ـ أن تعمل على منع استمرار الهبوط في أسعار الصرف لعملتها الوطنية.

من الطرق والوسائل التقليدية المتاحة للمصارف المركزية الحديثة في مجال تنظيم سعر الصرف وسيلة واحدة لن تكون متاحة لها في النظام الاسلامي ألا وهي سعر الخصم. فالزيادة في سعر الخصم لعبت دوراً هاماً في تشجيع تدفق رؤوس الأموال الأجنبية. وبالتالي أدت الى تحسين ميزان المدفوعات ووقف هبوط أسعار الصرف.

أما في الاقتصاد الاسلامي القائم على غير أساس الفوائد، فإن تدفق رؤوس الأموال الأجنبية سوف يكون على الأغلب على أساس المشاركة في الأرباح الحقيقية التي تأتت للمؤسسات التي قامت باستثمار رؤوس الأموال هذه، ولذلك، يجب أن يكون قادراً على تشجيع هذا التدفق بأن يعرض على المستثمر الأجنبي ـ قياسياً ـ نسبة أعلى من المشاركة في الأرباح. يكون هذا الاجراء أكثر نفعا في القطاع العام حيث تكون المصالح العليا للاقتصاد الوطني. أما غياب سعر الخصم عن الساحة فليس من المرجح أن يؤدي الى وضع المصارف المركزية العاملة في الاقتصاد القائم على غير أساس الفائدة في وضع غير تفضيلي قياساً بتلك

المصارف النظيرة لها.

يتعين على المصرف المركزي الاسلامي مراقبة نشاطات المصارف الأجنبية العاملة في الدولة للتأكد من التزامها نصاً وروحاً بالعمل المصرفي على غير أساس الفوائد وأنها ـ أثناء حصولها على أرباح لمالكيها الأجانب ـ تأخذ بعين الاعتبار المصالح الوطنية للدولة التي تعمل في أراضيها. كما أن عليها أيضاً أن تراقب عمليات المصارف الوطنية التي تجري خارج البلاد حتى تتأكد من عدم تورط هذه المصارف بالفوائد والممارسات الأخرى المحظورة ولتتأكد من أنها تخدم المصالح الوطنية للدولة أثناء جنيها للأرباح من الخارج.

(١٤ـ١٥) الضبط الانتقائي للائتمان المصرفي:

تخدم نسبة اعادة التمويل كوسيلة للضبط الانتقائي للائتمان وذلك عن طريق تحديد النسب المختلفة للقروض التي تمنح للقطاعات الاقتصادية المختلفة. وهكذا يستطيع المصرف المركزي أن يتعهد بتمويل القروض المقدمة لقطاع الزراعة الى نسبة تصل الى (٥٠٪)، في حين تكون النسبة المطبقة على القروض المقدمة للنشاطات التجارية لا تزيد عن (٢٥٪) على سبيل المثال.

أما فيما يتعلق بتوجيه ودائع المشاركة في الأرباح، والودائع المقدمة على غير أساس المشاركة في الأرباح للقطاعات صاحبة الأولوية فيتطلب الأمر أن يتخذ المصرف المركزي اجراءات محددة. هذه الاجراءات لا تكون مبررة في الظروف الطبيعية التي يمكن في ظلها الركون لقوى السوق لتوزيع الأموال القابلة للاستثمار على القطاعات الاقتصادية المختلفة. وعلى الرغم من ذلك، فإن الأهداف الكلية للاقتصاد، المتمثلة في توفير الحاجات الأساسية والتوزيع العادل والتنمية، قد تملي بعض الأولويات التي تستدعي اتخاذ اجراءات مالية ونقدية محددة، وعلى ذلك، يجب أن يحظى المصرف المركزي بالصلاحيات الكافية التي تمكنه من التدخل عند الحاجة.

أما سلطات المصرف المركزي التي تمكنه من الزام المصارف التجارية بشراء شهادات اقراض حكومية الى درجة معينة، فهي مصممة أساسا للتأكد من توفير قدر كاف من القروض قصيرة الأجل القائمة على غير أساس الفوائد للحكومة، وأية اجراءات تتخذ في هذا الصدد، يجب أن تكون ضمن نطاق نسبة الاقراض آنفة الذكر.

(١٦ـ ١٧) المصرف المركزي كمستشار ودليل:

يقوم المصرف المركزي في الاقتصاد الحديث، ولا سيما في الاقتصاديات النامية بدور النصح والارشاد للمصارف التجارية في مسائل تتصل بالسياسات الاستثمارية. ويمكن أن

يعزز هذا النصح بما يفيه من النصوص القانونية منعا لتجاهله. غير أنه في معظم الحالات لا يكون ذلك ضروريا.

كما يقوم المصرف المركزي أيضاً بدور المستشار الفني للحكومة في مسائل تتصل بالمال والتمويل. فهذا الدور لا يمت بصلة الى مسألة الفوائد ويمكن القيام به بفاعلية في النظام القائم على غير أساس الفوائد[٥١]. لا يمكن لأية قائمة أن تستنفذ جميع الاحتمالات، وهكذا بالنسبة للقائمة المذكور أعلاه. فالابداع والتجديد في حقل السياسة النقدية قد يوفر بدائل جديدة للسلطات النقدية، فعلى سبيل المثال، يرى «شابرا» أن الودائع الحكومية لدى المصارف التجارية، وعمليات المقايضة في العملات الأجنبية التي يجريها المصرف المركزي مع المصارف التجارية والصناديق المشتركة «اتفاق تعاوني بين المصارف التجارية تحت رعاية المصرف المركزي لتوفير العون للمصارف في حالة النقص في سيولتها النقدية» يرى أن هذه جميعا أكثر قدرة على خلق أثر مباشر في الاحتياطيات النقدية للمصارف التجارية أكبر من أثر الخصم ومن عمليات السوق المفتوحة[٥٢].

وعلى كل حال، فان عمليات المقايضة للعملات الأجنبية تصبح ممكنة في الدول التي لا تضع تعليمات لضبط ومراقبة العملات الأجنبية، كما يمكن لعمليات نقل الودائع الحكومية من والى المصارف التجارية أن تخدم بصورة مباشرة الوظيفة نفسها التي تقدمها عمليات السوق المفتوحة بصورة غير مباشرة. وقد بدا هذا واضحاً من خبرة المملكة العربية السعودية[٥٣].

يتضح من هذه العجالة الخاصة بأدوات الرقابة المتاحة للمصرف المركزي الاسلامي القائم على غير أساس الفوائد، أن المصرف المركزي سوف يكون بمركز يمكنه من تفنيذ وظيفتي التحكم في عرض النقد وتنظيم السوق المالية بصورة فعّالة. وهكذا، فان التخلص من الفوائد التي تخرج سعر الخصم من مجموعة الأدوات المتاحة للمصرف المركزي بالكاد يكون له أثر على فعاليته، حيث أنه يستمر على نفس المستوى من السيطرة لتمكنه من التحكم بحجم الائتمان بشكل مباشر وغير مباشر.

كما أوضحنا سالفاً[٥٤]، فإن النظام المالي القائم على أساس المشاركة في الأرباح قد قدم حجابا واقياً من خلق النظام المصرفي للائتمان الطائش المتهور.

إن سياسة الانتظام والاستقرار، التي تشكل الاهتمام الرئيسي للسياسة النقدية في ظل النظام القائم على أساس الفوائد، قد تتوقف عن استمرار دور المصرف المركزي في النظام القائم على غير أساس الفوائد. وهذا يمكن المصرف المركزي العامل في الاقتصاد الاسلامي القائم على غير أساس الفائدة من متابعة السياسات التنموية بهمة ونشاط، هذه السياسات

التي تتلاءم معها السلطات النقدية بقوة في الدول النامية، وهي المجموعة التي تنتمي اليها الدول الاسلامية.

المصارف الاسلامية المركزية في التطبيق:

ايران:

مع أن العمل المصرفي الاسلامي في الوقت الحاضر قد بوشر به منذ أكثر من عقد مضى، الا أن المصارف المركزية الاسلامية قد ظهرت حديثاً. فالمادة (٢٠) من «قانون المصارف بدون ربا» في ايران، الذي تمت المصادقة عليه بتاريخ ٣٠ آب ١٩٨٣م، يؤهل المصرف المركزي في ايران للتدخل والرقابة على النشاطات المالية والمصرفية عن طريق الأدوات التالية:

أ ـ تحديد الحد الأعلى أو الحد الأدنى لنسب الأرباح التي تستوفيها المصارف في عمليات الائتلاف ونشاطات المضاربة، وتتغير هذه النسب تبعا للتغير من حقل الى آخر من حقول التمويل.

ب ـ تعيين الحقول المختلفة للتمويل والمشاركة ضمن نطاق عمل السياسات الاقتصادية المقبولة، وتحديد الحد الأدنى للأرباح المتوقعة من مشاريع التمويل والمشاركة المختلفة. هذا الحد الأدنى للأرباح المتوقعة قد يتغير تبعاً للاختلاف في مجالات وأوجه النشاط الاقتصادي.

جـ ـ تحديد الهامشين الأدنى والأعلى للربح على أساس نسبة معينة من مبلغ التكلفة للبضائع التي تم التعاقد على شرائها مع المصارف وصفقات الشراء بالتقسيط.

د ـ تحديد أنواع العمولات ومبالغها العليا والدنيا التي تستوفيها المصارف على الخدمات التي تقدمها (شريطة أن لا تتجاوز هذه المبالغ نفقة الخدمة المقدمة) ومقدار الرسوم المستوفاة على استعمال الودائع التي تستلمها المصارف.

هـ ـ تحديد الأنواع والمبالغ والحدود العليا والدنيا لعلاوات المادة (٦) ووضع أساس عام للاعانات المصرفية في الحالات المشار اليها[٥٥].

و ـ تحديد السقوف العليا والدنيا لنسب الائتلاف، المضاربة[٥٦]، الاستثمار، الشراء بالتقسيط، صفقات التقسيط، البيع والشراء بالدين، عمليات الصرف الآجل، المزارعة، المساقاة، الجعالة والقرض الحسن[٥٧]، سواء للمصارف أم لغيرها، حسب مختلف حقول النشاط، وكذلك تحديد السقف الأعلى للتسهيلات التي يمكن منحها

لكل عميل[٥٨].

بما أن العمل المصرفي في ايران يقع ضمن نطاق القطاع العام، فإن وظائف وأهداف الجهاز المصرفي بالشكل التي حددته المادتان (١،٢) من القانون المذكور أعلاه، تسري وتطبق أيضاً على المصرف المركزي. وهذه تشتمل على جميع الأهداف والوظائف التي سبق أن بيناها في الدراسة. فالجهاز المصرفي ينظر اليه بحق على أنه أداة للوصول الى أهداف اسمى. تنص المادة ١ ـ (١) من هذا القانون على أن الأهداف هي: «التوصل الى نظام نقدي وائتماني قائم أساساً على الحق والعدالة ـ بالشكل الذ ي وضعته الشريعة الاسلامية ـ من أجل التنظيم الفعال لدوران النقد والائتمان، وبهدف دعم النمو الاقتصادي للدولة».

وقد تم التأكيد أيضاً على أهمية المحافظة على قيمة العملة المحلية وتوازن ميزان المدفوعات وتسهيل المبادلات التجارية.. المادة (١٤).

باكستان:

يمارس مصرف الدولة الباكستاني، وهو المصرف المركزي في البلاد، الصلاحيات التالية ـ من ضمن مجموعة الصلاحيات الأخرى المتاحة له ـ ضمن الجهاز المصرفي، والتي بفضلها تم الاعلان عن الغاء نظام الفوائد:

١ ـ حدد المصرف المركزي أنماط التمويل التي تستعمل في مختلف الصفقات، وهكذا فان تمويل التجارة يتم على الأغلب عن طريق رفع أو تخفيض السعر، وعن طريق القروض التي يستوفى عمولة على خدماتها. أما الصناعة، فإنها تمول عن طريق المشاركة في الأرباح أو المشاركة في الملكية أو التأجير أو الشراء بالتقسيط أو رفع السعر «بالنسبة لرأس المال العامل». أما الزراعة فتمول على أساس رفع السعر أو التأجير أو الشراء بالتقسيط وأجور التطوير[٥٩].

٢ ـ يحدد مصرف الدولة الباكستاني من وقت الى آخر الحد الأعلى لأجور الخدمات التي يمكن للمصارف استيفاءها على القروض المقدمة على غير أساس الفوائد[٦٠].

٣ ـ يحدد مصرف الدولة الباكستاني مدى السعر السنوي للربح الذي يمكن للمصارف أو لمؤسسات التمويل استيفاءه على أنماط التمويل المتصلة بالتجارة «المرابحة»، التأجير، الشراء بالتقسيط[٦١]، كما أنه يحدد «السعر السنوي الأدنى للربح الذي تأخذه بعين الاعتبار المصارف ومؤسسات التمويل أثناء دراستها لطلبات التمويل، والسعر السنوي الأعلى للربح الذي يمكن استيفاءه، أو أسس وأنماط التمويل المختلفة، التي تشتمل

على المشاركة، والمضاربة، والتأجير بالمشاركة، بالاضافة الى بيان أنه في حالة تكبد أية خسائر، فإنها توزع بين جميع أصحاب رؤوس الأموال المشاركة بالنسبة والتناسب مع مقدار التمويل المقدم منهم[٦٢]. وقد وضع المصرف المركزي الباكستاني صيغة «لتحديد أسعار الربح على مختلف أنواع المشاركة في الربح والخسارة ـ PLS[٦٣] ـ والتزامات المصارف ومؤسسات تمويل التنمية الاقتصادية ـ DFI[٦٤][٦٥] ـ.

٤ ـ وقد سبقت الاشارة في أثناء مناقشة صلاحيات المصرف المركزي، الى أن التمويلات التي يقدمها المصرف المركزي الباكستاني للمصارف التجارية لتمكينها من مواجهة المصاعب المؤقتة، انما تقدم على أساس المشاركة في الربح والخسارة. فنسبة الربح التي يستوفيها المصرف المركزي الباكستاني على هذا التمويل تكون مساوية لمعدل المردود الذي تدفعه المصارف المتلقية لهذا التمويل على ودائع التوفير لنصف السنة المعنية. أما في حالة تحمل المصرف لخسائر خلال تلك المدة، فإن الأرباح التي استوفاها المصرف المركزي الباكستاني من هذا المصرف تعاد اليه ويتم توزيع الخسائر بين أصحاب رؤوس الأموال بالنسبة والتناسب مع التمويل المقدم منهم[٦٦].

٥ ـ تحديد الغرامات التي تفرض على الأفراد والمؤسسات المتأخرة بدفع ما ترتب عليها من أموال نتيجة للتمويل الذي حصلت عليه.

ومن الجدير بالذكر في نطاق تمويل المشاركة أو المضاربة، أن المصرف المركزي الايراني ينظم نسبة المشاركة في الربح[٦٧]، في حين أن المصرف المركزي الباكستاني ينظم نسبة الأرباح التي تستوفيها المصارف. أما فيما يختص بالأنماط الأخرى من التمويل مثل المرابحة، والبيع بالتقسيط، والتأجير... الخ فان كلا المصرفين ينظمان سعر الأرباح التي يسمح للمصارف باستيفائها.

السياسات التنموية للمصارف المركزية:

يجب أن تشجع الاستراتيجية المثلى للتنمية الاقتصادية في الدول الاسلامية، التي تتميز بفائض عمالي وعجز في رؤوس الأموال، على مفهوم التنظيم، لا سيّما صغار المنظمين، وعليها ان تسعى الى الاستخدام الكامل للمصادر الطبيعية، خاصة القوى العاملة[٦٨] وبافتراض عدم توفر الوظائف الكافية بالأجور الرائجة، فان توفر الأموال الجاهزة للاستثمار على أساس المشاركة في الأرباح سوف يشجع المهن الحرّة والصناعات الصغيرة. إن بناء الاستراتيجية على هذه الخاصية للنظام، يرتب على المصرف المركزي اعداد مؤسسة متخصصة بتوفير وتوجيه أموال المشاركة في الأرباح الى ذوي المهن الحرّة. ويمكن أيضاً

تشجيع الصناعات الصغيرة عند تقديم المعونات الفنية المناسبة وتوفير المعدات اللازمة على أساس التأجير. بالاضافة الى أنه بالامكان استخدام الصيغة التعاقدية الاسلامية ـ الاستصناع أو الطلبات (المدفوعة مقدما) على سلع صناعية كنمط من أنماط تمويل الصناعات الصغيرة ضمن نطاق محدد ضيق. وبما أن السياسات التنموية في أغلب الدول النامية المتميزة بفائض عمالي، موجهة بشكل أساسي نحو تنمية القطاع الزراعي، فإن الصيغة التعاقدية الاسلامية ـ بيع السلم ـ أو الطلب (المدفوع مقدما) على سلع زراعية محددة يمكن أيضاً استخدامها كنمط من أنماط تمويل القطاع الزراعي[٦٩]، وكما ذكر آنفا فإنه بالامكان تأسيس وكالة خاصة لتمويل هذه القطاعات بحيث يقدم المصرف المركزي رأس المال المبدئي اللازم لهذه الوكالات على أساس نسبة خاصة مخفضة من المشاركة في الأرباح كحصة يستوفيها المصرف المركزي.

ان ضرب العملة القانونية اللازمة لتمويل احتياجات قطاعات واسعة من الاقتصاد هو أحد أهم الأدوار التي تقوم بها المصارف المركزية في الدول النامية حتى في الوقت الحاضر، يلحظ أن الحجم الأكبر من اقتصاد الأرياف في هذه الدول لا زال خارج حدود القطاعات المزودة بما يكفيها من النقد. ويصدق هذا القول أيضاً الى حد كبير في المدن الصغيرة التي يلاحظ أن تزويدها بما تحتاج من النقد يكاد يكون ضئيلا. فعلاوة على الأسباب الأخرى، التي تكاد تكون عامة في جميع الدول النامية، فان قانون الفائدة قد شكل أحد أهم العوامل التي أبعدت الجماهير عن التعامل مع المصارف ومؤسسات الوساطة المالية الأخرى في الدول الاسلامية. وقد أدى هذا الوضع الى الاضرار بالعادات الادخارية لدى الجمهور.

يمكن حل هذه المشكلة اذا ما تمكن المصرف المركزي العامل في نظام مالي معاد التشكيل على غير أساس الفوائد، بل على أساس المشاركة في الربح من الوصول الى هذه الجماهير واستطاع أن يؤكد شرعية التعامل بالأساس الجديد معهم.

يجب أن يكون لهذه المهمة أولوية قصوى في مجال التنمية الاقتصادية حيث أن توفير النقد اللازم لتمويل احتياجات القطاعات المختلفة من الاقتصاد وتوسيع الأسواق في القطاعات الريفية من الشروط الأساسية للتنمية الاقتصادية الفعالة.

كم يلزمنا من الأموال؟

قبل شروع المصرف المركزي بتطبيق السياسة النقدية المناسبة، يتعين عليه الاجابة على سؤال هام. هذا السؤال يتصل بحجم الأموال اللازمة للاقتصاد. وهنالك ثلاث اجابات محتملة على هذا السؤال أولها: ربط عرض النقد بالذهب أو بعض الاحتياطيات الأخرى مثل العملات الأجنبية. غير أن توفر هذه العملات لا يكون عادة تحت سيطرة السلطات

النقدية، وبالتالي فان مستوى الأسعار سوف يرتفع الى مستويات لن يكون بمقدور السلطات النقدية السيطرة عليها. ولذا، فان تأرجح هذه الأسعار ارتفاعاً وهبوطاً سوف يعتمد على مدى توفر مصادر الذهب للدولة المعنية اذا كانت هذه الدولة منتجة للذهب أو اذا كان بمقدورها كسب المزيد من الذهب أو العملات الأجنبية عن طريق بيع منتوجاتها للعالم الخارجي. **وثانيها**: أن تؤثر الدولة اصدار أوراق نقدية بدون تغطية، وأن تلجأ الى رفع مستوى الأسعار ببطء وهوادة، وهكذا يمكن الحفاظ على مستوى لعرض النقد ينسجم مع نسبة النمو المرغوب فيها في الانتاج القومي الاجمالي، ويفترض أن يؤدي هذا الاجراء الى تشجيع الاستثمار لتأكيد الحصول على نسبة أعلى للربح من تلك التي يمكن الحصول عليها في ظل نظام استقرار الأسعار. **وثالثها**: هو أن تؤثر الدولة اصدار أوراق النقد بدون غطاء مع استقرار مستوى الأسعار، وبالتالي يمكن تعديل عرض النقد ليلائم معدلات الانتاج بحيث يمكن التوصل الى المحافظة على استقرار مستوى الأسعار خلال فترات يكون فيها هذا الاستقرار مرغوبا فيه اقتصادياً. ونظرياً، يجب أن يكون بمقدور الدولة أن تؤثر اختيار اصدار النقد بدون غطاء مع هبوط بطيء بمستوى الأسعار، غير أن هذا الافتراض صعب التطبيق لأنه في الواقع يشجع أصحاب الدخول على حساب ومصلحة المنظمين مما يؤدي الى انخفاض الطلب على التمويل وتدني مستويات الدخل.

تتجه هذه الفروق لأن تكون في صالح الاختيار الخاص بالمحافظة على استقرار مستويات الأسعار على نطاق واسع لسببين **أولهما**: أن النظام الذي يسوده استقرار مستويات الأسعار يحقق العدالة لجميع المعنيين، ذلك لأن القوة الشرائية للنقد لن تكون مصدراً للشك أو الغموض أو المضاربة. **وثانيهما**: أن هذا الاختيار يلزم السلطات النقدية باتباع مسار غير غامض في تنفيذ الوظائف التي تمارسها مما لا يترك مجالا للسياسات المتقلبة كما هو الحال لو تم اختيار الرفع البطيء لمستويات الأسعار.

أما التساؤل عن مقدار الزيادة في الأسعار التي يمكن اعتبارها زيادة معتدلة فسوف تبقى دائما مسألة قابلة للجدل والنقاش. ويفضل هذا الخيار أيضا على خيار ربط العملة بالذهب أو الاحتياطيات الأخرى، لأنه ينأى بالاقتصاد عن التقديرات المتقلبة التي تجريها السلطات النقدية، غير انه يعرضه لقوى خارج نطاق سيطرته تنشأ أساسا في العالم الخارجي.

ان السياسة النقدية التي تهدف الى استقرار الأسعار بشكل عام على بعض المستويات التاريخية لها بعد اتخاذ التعديلات المناسبة للانحرافات الناتجة عن السياسات غير السليمة في الماضي، تبدو على انسجام تام مع الدور الأساسي للنقد كوسيط للمبادلات ومقياس للقيمة. ومن الناحية الافتراضية نقول انه اذا ما تم الاتفاق على المستوى الذي تستقر عنده

الأسعار لتحقيق أفضل المصالح للمعنيين فان مسألة استقرار مستوى الأسعار كوظيفة ارشادية للسياسة النقدية تبدو قوية جداً. ولذلك فإنه لا توجد أية مبررات محتملة لمقياس القيمة الذي يتصف بالانقباض والاتساع، وللتمكن من الوصول الى هذه الحالة، وبصرف النظر عن رغبات المتعاملين في ذلك المقياس والمتأثرين باتجاهات مختلفة بالتغييرات التي تطرأ عليه، فانه من الممكن أن نعتبر أن تعريض النقد للتغير في القيمة قصداً، مسألة تستحق الشجب والتوبيخ. وبنفس المنطق، فان عدم منع هذا الأمر من الحدوث أمر يستحق الشجب والتوبيخ أيضاً، هذا اذا كان بمقدور السلطات الاجتماعية منعه. ويجدر هنا أن نأخذ باعتبارنا الشكوك المحتملة بأن مستويات الأسعار بشكل عام، أي قيمة النقد، كانت عرضة للتغيير خلال الحقب الأولى من التاريخ الاسلامي، وعلى وجه التقريب العقود الثلاثة الأولى منه. ومن الواضح أن المسألة لم تحظ باهتمام يستحق الذكر سواء من الحكام أو من المشرعين. حتى اذا تمكنا من ترسيخ أساس واقعي للاعتراض على هذه المقولة: «ان قيمة النقد كانت عرضة للتغيير وأن أحداً لم يعنيه هذا الأمر»، فمن الممكن أن نبرهن بأن ذلك لم يكن بفضل سياسة مقصودة أو مدروسة، وعى الأرجح، لم يشعر أحد أن هذا المنع ممكن عن طريق اتخاذ الاجراءات التي كان بامكانهم اتخاذها. والحقيقة أن رأي الشرع في هذا الموضوع «بالقدر المتاح لنا منه» يشجع بقوة استقرار القوة الشرائية للنقد[٧٠]. وغني عن الذكر طبعاً أن السياسة النقدية الهادفة الى المحافظة على القوة الشرائية للنقد مستقرة عند مستويات معينة، لا تعيق امكانية ان تتعرض أسعار بعض السلع للتغيير، ذك بسبب الندرة ،والوفرة..الخ. ومن هنا فان حديث الرسول عليه السلام الذ ي يقول: «ان الله هو المسعر[٧١]». لا يمكن الاستشهاد به في هذا المقام.

ان النظام الذي يهدف الى المحافظة على استقرار القوة الشرائية للنقد يناسب تماماً المجتمع الذي يحظر التعامل بالفوائد. ولذلك فان مقرض الأموال يكون مستحقاً فقط لأرباح أو مردود رأس المال. وبالامكان أن نبرهن أنه في حين ينطوي النظام الذي يتصف بهبوط الأسعار على بعض المصاعب التي يعاني منها المقترضون، فان النظام الذي يتصف بهبوط قيمة النقد ينطوي على خسارة في القيمة بالنسبة للمقرضين الذين لا يشجعون الاقراض بدون فوائد، كما أنه يخلق المصاعب أمام الذين يبحثون عن قروض بدون فوائد.

إن تعريض قيمة النقد للتذبذب بسبب ربطه بالذهب أو باحتياطيات العملات الأجنبية سوف يخلق شكا وغموضاً حول قيمة الأموال المقترضة عند سدادها للمقرض، كل ذلك بأثر عدم تشجيع الاقراض بدون فوائد. فالنظام الذي يحقق قيمة مستقرة للنقد لهو في الحقيقة المناخ الأنسب للصفقات الائتمانية والاقراض في مجتمع تسوده الفوائد.

ونختتم هذا الفصل بالقول ان على المصارف المركزية القائمة في الاقتصاد الاسلامي أن

تعمل على تحقيق استقرار قيمة النقد عن طريق تغيير عرض النقد جنبا الى جنب وبنفس الدرجة مع توفر السلع والخدمات في الاقتصاد.

قاعدة الذهب:

في ضوء المناقشة المتقدمة، فان الربط ما بين كمية النقد وكمية احتياط الذهب لا يخدم كوسيلة فعالة لادارة موجودات المجتمع من النقد. بيد أن أقوى برهان وضع لصالح قاعدة الذهب هو أنها تخدم المجتمع في وقاية مصالحه ضد الحكام العابثين بأمواله عن طريق ايجادهم لهذه الأموال بحسب نزواتهم مما يؤدي الى التضخم. ولنتوخى الدقة، فان هذه الميزة تخص ذلك النظام الذي كانت فيه العملة الذهبية هي الوحيدة قيد التداول. فاذا ما سمح بنظام نقد ورقي على أساس الذهب حيث يكون عرض النقد الحقيقي عبارة عن مضاعف محدد سلفا للاحتياطي الحقيقي من الذهب، فهنالك أيضاً امكانية لعبث الحكام بأموال المجتمع عن طريق تغيير النسب التي يحتفظ بالاحتياطيات على أساسها. وعلى كل حال فانه من الصعب أن نتصور أن الاحتياجات الضخمة للأموال في المجتمعات الحديثة يمكن أن يفي بها تبني قاعدة السبائك الذهبية الصرفة. فأولا: يعاني الذهب كعملة، من عيوب عامة في جميع العملات السلعية «تتمثل هذه العيوب في عدم وجود علاقة خاصة أو محددة ما بين عرض هذه السلع وبين نمو الطاقة الانتاجيةفي الاقتصاد»[٧٢]. وفي الحقيقة «أن عرض الذهب بشكل عام يعتبر غير كاف للوفاء بحاجات التجارة الدولية للسيولة»[٧٣]. وعلى العموم فإن هناك عبارة موهمة للصحة عن الذهب تسهم في عدم استقرار عرضه حيث انه «غلة أو محصول يكون المخزون السلعي منها بضخامة الانتاج السنوي بحوالي أربعين مرة»[٧٤] وهذا يشير الى التوزيع غير المتكافىء لهذا المخزون الضخم بين أمم العالم. ان تدفق الذهب في فترات معينة يكون أكثر قدرة على التذبذب من التغير الذي يسمح به الانتاج الجاري له. وثانيا: فان معظم الذهب الموجود في العالم يعرض ويستخرج من مناجم دولتين فقط هما افريقيا الجنوبية وروسيا السوفييتية، فالأولى وحدها تنتج أكثر من ثلثي عرض الذهب في العالم[٧٥]. إن الحالة الراهنة للعلاقات الدولية لا تبرر بالتأكيد أن تعتمد الانسانية برمتها على هاتين الدولتين لتزويدها بأداة تسوية المدفوعات[٧٦]، فهذا سوف يكون بغيضاً للدول الاسلامية على وجه التحديد.

وحتى في ظل الظروف الطبيعية، لم يكن عرض الذهب مستقراً، علاوة على أن التغير في الكلفة الحقيقية لانتاجه قد يؤدي الى عدم استقرار مستوى الأسعار العام.

وأخيراً، فإن استعمال قاعدة الذهب ينطوي على استثمار غير ضروري للمصادر الحقيقية بالنقد نفسه[٧٧].

لا يمكن فهم أو تصور عدم تمكن المجتمع الاسلامي القائم على نظام الشورى من ضبط تصرفات القائمين على أمر ادارة أمواله. فعلى الأقل لا يبدو أن هنالك ضرورة لتبني قاعدة الذهب بسبب المخاوف من سوء تصرف الحكام. فقد يكمن في أذهان البعض مفاهيم خاطئة عن وازع ديني لاستعمال الذهب والفضة كعملة، ان مثل هذا المفهوم مبني على بعض الأسس التي منها أن الذهب والفضة استعملا كعملة خلال حياة الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدين الأربعة، غير أن هذا القول عبارة عن مصادفة وليس عن برهان لأن الذهب والفضة كانا عبارة عن عملة في ذلك الوقت، وقد خدما الغرض ولذلك سمح لهذه العملة بالاستمرار، الا أن الحكام والمشرعين قد فكروا مليا باستعمال بعض السلع الأخرى كنقد، فعمر ـ رضي الله عنه ـ الخليفة الثاني فكر باستعمال جلد الجمال كعملة[٧٨]. وقد علق الامام مالك بأنه اذا درج استعمال الجلود كعملة، فإنها سوف تكون خاضعة لنفس الشروط التي تخضع لها أية عملة أخرى بمعنى أن استبدال هذه العملة «الجلدية» بالذهب والفضة يجب أن يكون على أساس الدفع الآني[٧٩]، وهذا يبدد أية شكوك حول تقديس استعمال الذهب والفضة كعملة الى أبعد الحدود.

وعلى ما يبدو، أن هذا المفهوم الخاطىء قد قوي بأثر بعض الأفكار التي دونها بعض مشاهير الفكر المسلمين في البيئة الخاصة بالزمان والمكان الذي عاشوا فيه، فقد كتب ابن خلدون: «لقد خلق الله تعالى هذين المعدنين الثمينين الذهب والفضة كمقياس للقيمة لجميع الثروات وهما ما يعتبره ـ على وجه التفضيل ـ سكان هذا العالم ثروة وملكية...»[٨٠].

كما قال الامام الغزالي: «فقد خلق الله تعالى الدرهم والدينار كحكم ووسيط في جميع الثروات حتى يتم تخمين وتحديد الثروات بهما...»[٨١]. لقد قام هؤلاء المفكرون[٨٢] ـ بهذه العبارات ـ بتقديم وصف لحقيقة، ولا يمكن أن يكونا قد وضعا قاعدة ليس لها أساس في القرآن أو السنة[٨٣].

ان اختيار المادة التي تقدم وظيفة النقد، هي مسألة تتصل بالملاءمة والمصلحة العامة، فالممارسات التي مضى على تطبيقها زمن طويل هي ولا شك مؤشرات قوية في هذا الاتجاه، علاوة على ضرورة الاستفادة من تجربة الاصقاع الأخرى من هذا العالم، وضرورة الابقاء على باب الابتكار مفتوحا على مصراعيه.

الرسم على سك أو ضرب العملة:

ينطوي استعمال وادارة النقد على مسألة رسم سك العملة أو ضربها ـ الأرباح الناتجة عن خلق النقد ـ حيث أن كلفة انتاج المادة التي تخدم وظيفة النقد وخصوصا العملة

الورقية، والأموال المصرفية وبعض العملات المعدنية... الخ أقل من القيمة الأسمية لهذه العملات. وهذا الرسم يصبح حقاً مشروعاً للجهة التي أصدرت العملة، فاذا كان المصرف المركزي هو المصدر الوحيد لخلق النقد، يمكن استعمال هذه الأرباح في تمويل المشاريع الاجتماعية التي تقدم خدماتها للعموم على وجه السواء ولكن في ظل نظام الاحتياطي النسبي، فإن جانبا من هذه الأرباح تصبح حقاً مكتسباً للمصارف التجارية، وفي الوقت المناسب، يتم اقتسام هذه الأرباح بين المودعين والعملاء مما يعني أن هذه الأرباح سوف تصل الى قطاع أكبر من الجماهير[٨٤]. يمكن اثبات أن للمدخرين «المودعين» ورجال الأعمال «العملاء» والمصرفيين الحق بالقدر الأكبر من الأرباح الناتجة عن خلق المصارف التجارية للنقود حيث أن الفضل في هذه الأرباح يعود أساساً للنشاط الذي يقوم به هؤلاء. وعلى كل حال فإنه يستحسن أن يتم تشعيب رسم السك أو الضرب من المصارف التجارية الى المصرف المركزي بحيث يجد هذا التشعيب الطريق الأنسب الى المشاريع الاجتماعية التي تنساب خدماتها الى أعضاء المجتمع على حد سواء. ويمكن نقل هذا الرسم من المصارف التجارية الى المصرف المركزي عن طريق الضرائب المباشرة.

الدين العام:

لقد أتاح قانون الفائدة للدين العام والقروض المحلية والأجنبية أن تصبح أنماطا رئيسية في تمويل التنمية الاقتصادية في الدول النامية. وبنتيجة ذلك، فان جميع الدول النامية بما فيها تقريباً جميع الدول الاسلامية في الوقت الحاضر تعاني من ديون خارجية تصل الى مبالغ ضخمة. وقد أخذت القروض المحلية شكلاً دائماً في الاقتصاد الحديث بسبب المواءمة التي تعرضها في الوفاء باحتياجات الحكومة لمواجهة نفقاتها الاعتيادية عن طريق القروض العامة. ولا يمكن أن يستمر هذا الوضع في المجتمع الاسلامي لسبب بسيط هو أن حظر وتحريم الفائدة لن يترك مجالا لتمويل الدين على أي نطاق ذو شأن. ولذا فان على تمويل التنمية أن يأخذ اتجاها آخر نحو المشاركة واقتسام الأرباح حيث أن قاعدة التنمية والنفقات الاعتيادية للحكومة سيتم تمويلها عن طريق الضرائب بالقدر الذي تكون فيه قابلة للتمويل على أساس المشاركة واقتسام الأرباح. ونعترف بأن الدين العام في الحاضر يربك الدول المتحولة الى النظام المصرفي الاسلامي ويجعلها عرضة للمشاكل، فكيف يمكن للمصرف المركزي في مثل هذه الدول أن يتعامل مع هذه المشاكل؟

يمكن للمقترضين المحليين أن يختاروا بين الحصول اما على شهادات الاستثمار العامة أو شهادات الاقراض الحكومي بدلاً من السندات بفوائد التي يحملونها. وفي الحالة الأخيرة يمكن تعديل تاريخ استحقاق شهادات القروض بحيث يتمكن صغار المدخرين

«حملة السندات» من تصفية شهاداتهم بوقت أقصر من كبار حملة الاسناد مع تصفية حقوق أولئك الذين يفضلون شهادات القروض على شهادات الاستثمار خلال فترة زمنية معقولة. مع الأخذ بعين الاعتبار قدرة الحكومة على السداد وقدرة الاقتصاد على استيعاب الفائض النقدي الجديد من الأموال. ومما يجدر ملاحظته أن هذه الخطة تهدف الى التوقف عن التعامل بالفوائد نهائياً.

أما الديون الخارجية فيمكن الاختيار بين سدادها بشكل تدريجي أو استبدالها بالتمويلات المشاركة في الأرباح. ويمكن عرض نسب مرتفعة من المشاركة في الأرباح للمقترضين الخارجيين لاقناعهم بتحويل الأرصدة القائمة من ديونهم الى تسهيلات على أساس المشاركة في الأرباح. وبالقدر الذي تستمر فيه أجزاء من القروض الخارجية قائمة، يتوجب الاستمرار في خدمتها الى أن يتم سدادها نهائياً. غير أنه يتوجب بذل كل الجهود الممكنة لمنع الحصول على قروض خارجية جديدة على أساس الفوائد. على الرغم من أن لهذا الوضع آثار كبيرة على الاقتصاد الوطني ولا يكون دائماً متاحاً وعندها يكون العلاج الوحيد الممكن هو التعاون الاسلامي الكامل لمساعدة الدول الاسلامية، التي ترزح تحت أعباء ديون خارجية باهظة، لأن تجد مخرجا لها من أزمتها عن طريق برنامج لتنظيم اقتصادها واستبدال رؤوس الأموال الأجنبية المقترضة من مصادر غير اسلامية بالتمويلات المشاركة في الأرباح من المصادر الاسلامية، وعن طريق بعض الهبات والمساعدات من الأقطار الاسلامية الغنية.

هوامش وتعليقات*:

(١) يعبر المؤلف عن شكره للتعليقات والملاحظات القيمة التي أبداها السادة محمد أنس الزرقاء، ومحمد عمر شابرا، وفولكر نينهاوس، ومنور اقبال، وفهيم خان.

(٢) المنح والهبات تشكل نموذجاً هاماً لانتقال الأموال، ومن المرجح أنها تحتل درجة أعظم في المجتمع الاسلامي، غير أن المنح والهبات لا تقدم بهدف الحصول على الربح وغالباً ما تكون موجهة لأغراض الاستهلاك. ومن هنا لا يمكن اعتبارها لغايات هذه الدراسة.

(٣) انظر صديقي ١٩٨٥: ٥٧ـ٦٣، واودوفتش ١٩٧٩: ٢٠٤ـ٢٠٥، والكاساني ١٩١٠ مجلد ٦: ٩٧، والسرخسي مجلد ٢٢: ٩٨ـ١٠٤، وابن قدامة ١٣٤٧هـ مجلد ٥: ١٦١، والصاوي ١٣٤٠هـ مجلد ٢: ٢٣٢، والفيروز آبادي مجلد ١: ٣٩٠.

(٤) يمكن مراجعة الاثباتات التي تغطي الفترة من القرن الثاني عشر ولغاية القرن الخامس عشر في دوروفر ١٩٧٤: ٢٠١ـ٢٠٢.

(٥) شابرا ١٩٨٥: ٦٧ـ١٠٥، أحمد ١٩٨٣أ، أحمد ١٩٨٣ب: ١٦٣ـ٢٠١، ٢٥٣ـ٢٨٦، عارف ١٩٨٢م، عزيز ١٩٧٨، صديقي ١٩٨٣أ.

(٦) توجه المشاركة في الأرباح الداخلة في الاستثمار الى المشاريع التي يتوقع منها أعلى مردود ربحي، في حين انه في النظام القائم على أساس الفوائد، توجه الأموال نحو أكثر المقترضين أهلية، وقد لا تكون مشاريع هؤلاء أكثر المشاريع أربحية، علاوة على ذلك فإن التكلفة الفعلية لرأس المال في نظام المشاركة تكون دائما أقل من الانتاجية الفعلية لرأس المال. انظر «خان ١٩٨٥: ١٥١ـ١٥٢، شابرا ١٩٨٥: ١٠٧ـ١٢٥، صديقي ١٩٨٣ ب: ٨٥ـ٩٠».

(٧) المرابحة تعني البيع بهامش ربحي يضاف على الكلفة. وبالشكل الذي تطبقه المصارف الاسلامية المعاصرة فهي تعني قيام المصرف بشراء البضائع التي يطلبها العملاء، ومن ثم بيع هذه البضائع الى هؤلاء العملاء بسعر يكون أعلى من سعر الشراء، ويكون الدفع آجلا، وغالبا ما يأخذ شكل الأقساط.

(٨) كارستن ١٩٨٢: ١٠٩، أحمد ١٩٨٦.

(٩) صديقي ١٩٨٣ أ: ٧٣ـ٩٥.

(١٠) الجارحي ١٩٨٣: ٨١.

(١١) المعهد العالمي للاقتصاد الاسلامي ١٩٨٤: ١٣.

(١٢) الخياط ١٩٨٣. مجلد ٢: ٢١٦ـ٢١٩، ١٨٦ـ١٨٧ و ٢١٠. الجمال ١٩٧٧: ٩٩ـ١٠٠.

(١٣) الجارحي ١٩٨٣: ٨١.

(١٤) انظر أحمد ١٩٨٣ أ: ١١٦ـ١٧٧ و ٢٦٤. البنك الاسلامي الأردني ١٩٨٤: ٥٨ـ٦٤.

(١٥) حسن الزمان ١٩٨١: ٣٣، ٣٣٨ـ٣٣٩، ابن خلدون ٢٠٧، كوك ١٩٧٠: ٣٨ـ٣٩.

(١٦) حسن الزمان ١٩٨١: ٣٣٤.
(١٧) عواد ١٤٠٢هـ: ٢١٨ـ٢٢٠.
(١٨) الشعباني ١٩٧٩: ٧٠، ١٣٤، ١٤٠.
(١٩) شابرا ١٩٨٥: ١٨٠ـ١٨١.
(٢٠) ويستون ١٩٨٠: ١٣٨.
(٢١) الجارحي ١٩٨٣: ٧٤ـ٧٥، قحف، في أحمد ١٩٨٣ أ: ٧٤ـ٧٥.
(٢٢) شابرا ١٩٨٥: ١٩٨ـ١٩٩، صديقي ١٩٨٣ ب: ٢١ـ٤٦.
(٢٣) شابرا ١٩٨٥: ١٥٥ـ١٥٧.
(٢٤) دريك ١٩٨٢: ١٠٤.
(٢٥) دوميز واسبورن ١٩٨٠: ٢٦٤.
(٢٦) كامب بل ١٩٨٢: ٣٧١.
(٢٧) شابرا ١٩٨٥: ١٧٨ـ١٨٠.
(٢٨) صديقي ١٩٨٣ أ: ١٥٢.
(٢٩) صديقي ١٩٨٣ أ: ١٠٠ـ١٠١، ١٠٤ـ١١٠.
(٣٠) شابرا ١٩٨٥:١٦١.
(٣١) سي أم سي ١٩٦٣: ١٧٩.
(٣٢) ويستون ١٩٨٠: ٢٤٧.
(٣٣) فوسك ١٩٥٧: ٧٢.
(٣٤) غاتاك ١٩٨١: ١٠٩ـ١١٠.
(٣٥) الجارحي ١٩٨٣: ٧٤.
(٣٦) صديقي ١٩٨٣ أ: ٦٣ـ٦٥، ١٢٠ـ١٢٤.
(٣٧) صديقي ١٩٨٣ ب: ٣٣، ١٩٨٣ أ: ٦٣، ١٠٠ـ١٠٢، ١١٠ـ١١٦.
(٣٨) اس بي بي ١٩٨٥: ١٢.
(٣٩) صديقي ١٩٨٣ ب: ١٠١.
(٤٠) صديقي ١٩٨٣ ب: ١٠٣ـ١٠٤.
(٤١) نغوي في أحمد ١٩٨٣ ب: ١٩٧.
(٤٢) صديقي ١٩٨٣ ب: ١٢٢.
(٤٣) عزيز ١٩٧٨: ٤٨ـ٤٩، أكرم خان في عارف ١٩٨٢: ٢٥٢، ضياء الدين أحمد في عارف: ٢٣٤.
(٤٤) عارف ١٩٨٢: ١٤ـ١٥، ٢٣٣ـ٢٣٤.
(٤٥) عارف ١٩٨٢: ١٥، ٢٣٥.
(٤٦) صديقي ١٩٧٨: ٤٨٢ـ٥٠٨.
(٤٧) أحمد ١٩٨٣ أ: ١٦٧ـ١٧٤.

(٤٨) مصرف الدولة الباكستاني ١٩٨٥: ٢٤ـ٢٦.
(٤٩) المصرف المركزي ١٩٨٣: المواد ٢٠ـ ب.
(٥٠) المصرف المركزي ١٩٨٣: المواد ٢٠ ـ ف.
(٥١) فيما يتعلق بهذا الموضوع وبعض النقاط الأخرى الواردة في هذه الدراسة، يمكن الرجوع الى «مجلس الفقه الاسلامي الباكستاني» ـ تقرير عن التخلص من الفوائد ـ في أحمد ١٩٨٣ أ: ١٦١ـ١٧٧ و ١٩٦ـ١٩٧.
(٥٢) شابرا ١٩٨٥: ٢٠٤.
(٥٣) شابرا ١٩٨٥: ٢١٣ ملاحظة رقم ١٦.
(٥٤) صديقي ١٩٨٣ ب: ٥٥ـ٥٩، ٨٦ـ٨٨.
(٥٥) تنص المادة رقم (٦) على: « من أجل التوصل الى تعبئة وحشد الودائع، يمكن للمصارف وعن طريق الطرق التسويقية المختلفة، أن تمنح المكافئات التالية للمودعين:
أ ـ علاوة أو ربح غير محددة على شكل نقدي أو على شكل قرض حسن.
ب. اعفاء المودعين من أو منحهم خصما على العمولات والرسوم التي تستوفيها المصارف منهم.
جـ. أولويات مناسبة للاستفادة من التسهيلات المصرفية بالشكل المبين في الفصل الثالث.

(٥٦) المزارعة تعني حصة من المحاصيل الزراعية. المساقاة تعني اتفاق مشاركة يطبق على الحدائق والبساتين. أما الجعالة فهي الرسوم التي تدفع على الخدمات المقدمة ويحددها القانون بأنه: «تعهد أحد الفرقاء ـ الجاعل، المصرف أو المستخدم ـ أن يدفع مقدار معين من المال (الجعل) الى الفريق الآخر في مقابل تقديم خدمة محددة وحسب شروط العقد. أما الفريق الذي يقدم الخدمة فيدعى بالعامل او الوكيل ـ المتعهد». المصرف المركزي ١٩٨٣: ٩.
(٥٧) القرض الحسن يعني قرض بدون فوائد.
(٥٨) المصرف المركزي ١٩٨٣: ٦ـ٧.
(٥٩) مصرف الدولة الباكستاني ١٩٨٥: ٣ـ٦.
(٦٠) مصرف الدولة الباكستاني ١٩٨٥: ٣.
(٦١) مصرف الدولة الباكستاني ١٩٨٥: ٢٤.
(٦٢) مصرف الدولة الباكستاني ١٩٨٥: ٢٦ـ٢٧.
(٦٣) الاختصار «PLS» يعني المشاركة في الربح والخسارة.
(٦٤) الاختصار «DFI» يعني مؤسسات تمويل التنمية الاقتصادية.
(٦٥) مصرف الدولة الباكستاني ١٩٨٥: ١٤، ٢٣.
(٦٦) مصرف الدولة الباكستاني ١٩٨٥: ١٢.
(٦٧) المصرف المركزي ١٩٨٣: المادة ٢٠ـ أ.
(٦٨) خان م.ف ١٩٨٤م.
(٦٩) أحمد ١٩٨٣ أ: ١٤١.
(٧٠) المصري ١٩٨١: ٢٢ـ٢٨.
(٧١) أبو داوود ـ كتاب البيوع.
(٧٢) بييرس ١٩٨٤: ١٢.

(٧٣) كارجل ١٩٨٣: ٥٥٦.

(٧٤) دام ١٩٨٢: ٣٣.

(٧٥) الموسوعة الأكاديمية الأمريكية ١٩٨٠: المجلد ٩ ص ٢٢٦.

(٧٦) كارجل ١٩٨٣: ٥٥٦.

(٧٧) جونسون ١٩٧١: ١٧٧.

(٧٨) حسن الزمان ١٩٨١: ٣٣٤.

(٧٩) مالك ١٩٧٨: مجلد ٣: ٩٠_٩١.

(٨٠) ابن خلدون: ٣٠٣.

(٨١) الغزالي ١٩٣٩: مجلد ٤: ٨٨_٨٩.

(٨٢) للمزيد من التفاصيل راجع متولي وشحاتة ١٩٨٣: ١٩_٢٠.

(٨٣) ابن ماني ١٩٨٤: ٢١.

(٨٤) بولد ينغ وويلسون ١٩٧٨: ٤٨.

* المراجع المشار اليها تذكر اسم المؤلف وسنة النشر متبوعين برقم المجلد إن وجد ورقم الصفحة. أما تفاصيل الكتب المذكورة في الهوامش فهي مذكورة في نهاية هذا البحث في بند المراجع.

المراجـــــع:

أبو داوود — السنن.

الموسوعة الأكاديمية الأميركية. برنستاون ـ نيوجيرسي ـ شركة مطابع أريت ١٩٨٠.

أحمد، أوصاف — مشاكل وتطوير المصارف الاسلامية جدة. معهد البحوث والتدريب الاسلامي، البنك الاسلامي للتنمية، ١٩٨٦.

أحمد، ضياء الدين، (محررين) — ١٩٨٣ أ ـ البنوك والأموال في الاسلام اسلام آباد ـ معهد الدراسات السياسية ١٩٨٣. ١٩٨٣ ب ـ السياسة المالية وتوزيع المصادر في الاسلام. اسلام آباد، معهد الدراسات السياسية ١٩٨٣

عارف، محمد «محرر» — الاقتصاديات المالية والنقدية في الاسلام، جدة. المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي ١٩٨٢.

عواد، أحمد صفي الدين — النقد في الإسلام ـ تاريخها وحكمها في أضواء الشريعة. الرياض، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، رقم ١٣، ١٤٠٣هـ صفحات ٢٠٧ـ٢٣٧.

البنك المركزي في الجمهورية الاسلامية الايرانية — قانون المصارف بدون ربا. تمت المصادقة عليه بتاريخ ٣٠ آب ١٩٨٣م.

ابن ماني، عبدالله ابن سلمان — الورق النقدي. الرياض ـ مطبعة الفرزدق ١٩٨٤.

بولدينغك، اي (و)ت.ف ويلسون «محررين» — التوزيع عن طريق النظام المالي. الهبات الاقتصادية للمال والائتمان، نيويورك ـ مطابع بريجر ١٩٧٨.

كامب بل، تم اس — المؤسسات المالية، الأسواق والنشاط الاقتصادي. نيويورك ـ شركة مكاتب ماك جروهيل ١٩٨٢.

كارجل، توماس اي — الأموال، النظام المالي والسياسة النقدية الطبعة الثانية، مؤسسة برنتس هول، انجلوود كليفس. نيوجرسي ١٩٨٣.

شابرا، ام يو — نحو نظام نقدي عادل. ليستر ـ المؤسسة الاسلامية ١٩٨٥.

وكالة المال والائتمان — أثر السياسات النقدية.

س. ام. سي — نيوجيرسي، مؤسسة برنتس هول ١٩٦٤.

كوك ـ م. أ. «محرر» — دراسات في التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط

دام، كينيث. دبليو — قواعد اللعبة ـ علاج وتطوير النظام النقدي الدولي. شيكاغو ـ

مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٨٢.

دوميز ـ ديفيد (و) ميشيل أوسبورن مشاكل نظرية الأسعار. أوكسفورد ـ فيليب الان ١٩٨٠.

دو روفر ـ ديموند الأعمال والمصارف والفكر الاقتصادي في أواخر القرون الوسطى وبداية العصر الحديث في أوروبا. شيكاغو ـ مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٧٤.

دريك ـ بي ـ جيه المال والتمويل والتنمية. أوكسفور. مارتن روبرتسون، ١٩٨٢.

الفيروز أبادي أبو اسحق ابراهيم بن علي كتاب المهذب في فقه مذهب الامام الشافعي مصر ـ دار الكتاب العربي

بن يوسف فوسوك، بيتر. جيي المصارف المركزية الأجنبية وأدوات السياسة النقدية. نيويورك، بنك الاحتياط الأمريكي ١٩٥٧.

غاتاك، سوبراتا الاقتصاد النقدي في الدول النامية لندن، ماك ميلان ١٩٨١.

الغزالي ـ أبو حامد محمد ابن محمد احياء علوم الدين. القاهرة ١٩٣٩.

حسن الزمان، س. م الوظائف الاقتصادية للدولة الاسلامية المبكرة. كراتشي ـ المطابع الاسلامية الدولية ١٩٨١.

ابن خلدون المقدمة. بيروت ـ دار الفكر.

ابن قدامة المغني. مصر، مطبعة المنار ١٣٤٧هـ

المعهد الدولي للاقتصاد الاسلامي تقرير ندوة اقصاء الفوائد عن الصفقات الحكومية. اسلام أباد ١٩٨٤.

الجمال ـ غريب النشاط الاقتصادي في ضوء الشريعة الاسلامية. جدة ـ دار الشروق ١٩٧٧.

الجارحي ـ معبد علي البناء المالي والنقدي للاقتصاد بدون فوائد. المؤسسة والميكانية والسياسات. في أحمد ١٩٨٣ أ: ٦٧ـ٨٧.

جونسون ـ هاري، جي الاقتصاد الكلي والنظرية النقدية. لندن، مطابع جراي ـ مل المحدودة ١٩٧١.

البنك الاسلامي الأردني الفتاوى الشرعية، عمّان ١٩٨٤.

قحف ـ منذر الاقتصاد الاسلامي. بلين فيلد ـ انديانا. م.س.م. ١٩٧٨.

كارستن، أنجو الاسلام والوساطة المالية. دراسات موظفي صندوق النقد الدولي المجلد ٢٩ رقم (١) آذار ١٩٨٢ صفحة ١٠٨ـ١٤٢.

الكاساني، علاء الدين بدائع الصنائع. مصر، مطبعة الجمالية ١٩١٠.

أبو بكر ابن مسعود
خان، م فهيم — نظرية التنمية الاقتصادية في نطاق المبدأ الاسلامي (ورقة عمل) جدّة، المركز الدولي لبحوث الاقتصاد الاسلامي ١٩٨٤.
خان، وقار مسعود — نحو نظام اقتصاد اسلامي بلا فوائد. ليستر، المملكة المتحدة، المؤسسة الاسلامية ١٩٨٥.
الخياط، عبدالعزيز عزت — الشركات في الشريعة الاسلامية والقانون الوضعي. بيروت ـ مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣ ـ المجلد الثاني.
مالك — المدونة الكبرى. بيروت، دار الفكر، ١٩٧٨.
متولي مختار، م — دور البورصات السلعية في الاقتصاد الاسلامي من «صحيفة البحوث في الاقتصاد الاسلامي» جدّة ـ المجلد الثاني رقم (١) صيف ١٤٠٤/١٩٨٤، صفحة ٢١ـ٣٠.
متولي، أبو بكر الصديق، عمر (و) شحاتة، شوقي اسماعيل — اقتصاديات النقد في اطار الفكر الاسلامي. القاهرة ـ مكتبة وهبة، ١٩٨٣.
المصري، رفيق — الاسلام والنقد. جدّة، المركز الدولي لبحوث الاقتصاد الاسلامي.
بييرس، جيمس. ل. — الاقتصاد المالي والنقدي. نيويورك ـ جون ويلي وأولاده ١٩٨٤.
السرخسي — المبسوط. مصر ـ مطبعة السعادة ـ الطبعة الأولى.
الصاوي، شيخ أحمد — بلغة السالك لأقرب المسالك. مصر، مصطفى بابي، ١٣٤٠هـ.
الشعباني، محمد عبدالله — نظام الحكم والادارة في الدولة الاسلامية القاهرة، عالم الكتب، ١٩٧٩.
صديقي، محمد نجاة الله — (١٩٨٥) المشاركة وتوزيع الأرباح في القانون الاسلامي. ليستر ـ المملكة المتحدة ـ المؤسسة الاسلامية. ١٩٨٥ (١٩٨٣ـ أ) العمل المصرفي بلا فوائد. ليستر ـ المملكة المتحدة ـ المؤسسة الاسلامية ١٩٨٣ (١٩٨٣ ـ ب) قضايا في العمل المصرفي الاسلامي. ليستر، المملكة المتحدة، المؤسسة الاسلامية ١٩٨٣ (١٩٧٨) الاسلام كنظرية ملكية. دلهي ـ المكتبة المركزية الاسلامية ١٩٧٨.
ادوفيتش ـ ابراهيم، ل. — المشاركة والأرباح في الاسلام في العصور الوسطى. برنستون، نيوجيرسي، ١٩٧٠.
عزيز، محمد — العمل المصرفي بدون فوائد. كراتشي ـ شركة المكتبة الملكية ١٩٧٨
ويستون، رآى — العمل المصرفي المحلي والمتعدد الجنسيات. آثار السياسات النقدية. كروم هيلز المحدودة ١٩٨٠.

البحث الخامس:

المدخل الى معرفة هجر العلم ومعاقله في اليمن

القاضي اسماعيل بن علي الأكوع

المدخل الى معرفة هجر العلم ومعاقله في اليمن

القاضي اسماعيل بن علي الأكوع

المقدمـــــة:

انفردت اليمن في تاريخها الاسلامي بظهـور «هجَـر العلـم ومَعـاقلـه» فيهـا فكـان لوجودها أثرٌ كبير في استمرار ازدهار العلوم والآداب والمعارف في اليمن من غير انقطاع.

ولقد كانت «هجَرَ العلم» في حدِّ ذاتها ظاهرةً عجيبةً لما تمتاز به من سمات وخصائصَ فريدةٍ تُلازمُها منذ نشأتها كهجْرةٍ، ولا تنفكُّ عنها حتى تزول عنها صفةُ العلم أو تتحول الى قريةٍ خاويةٍ على عروشها، وهي خصائصُ لا يتحلى بها أي معهد أو مركز من مراكز نشر الثقافة والتعليم في ديار المسلمين، ولا أعتقد أن قُطراً اسلاميا آخر حَظي بما حَظيت به اليمنُ من وجود «هجَر العلم» على أرضها أو عَرف نظائرها، أو حذا حَذْوَها في ايجاد ما يماثلُها أو ما يقربُ منها تحتَ أي اسمٍ من المُسَميات في هذا المجال.

فلقد كانت القبائلُ المنيعة تتكفلُ بحماية «هجَر العلم» التي تقع بين أظهرها، وحماية من يسكنها من العلماء والفضلاء وطلبة العلم فلا يَجري عليها ما يَجري على سائر القُرى والمحلاتِ الأخرى التي يسكنها عامة الناس. وقد منحتها هذه الحمايةُ حصانة حتى صارت حرما. آمنا فلا يدخلُها جنودُ الدولة، ولا تُمتهَنُ فيها الحُرُمات، ولا يعتدي فيها شخص على شخص آخر مهما كانت المبررات. واذا حدث شيء من ذلك، وهو نادر ما يقع، فإن العقوبة فيها بأربعة أضعافها في غير «هجر العلم» حتى يرتدع من يُفكرُ أو يخطُرَ بباله من انتهاك حُرمتها بارتكاب أي خطأ صغيرا كان أم كبيرا.

كذلك فإنه لا يطلبُ من أهل الهجر مشاركة رجال القبائل في تحمل أي عبء من الأعباء المادية، كما لا يُطلبُ من شبابهم المشاركة في التجنيد وغير ذلك من الأمور التي تُفرض على القبائل فرضا، واذا اقتضى الحالُ للضرورة القصوى ولزم أهل الهجر مغرمٌ للدولة فإن القبائل تتحمله عنهم، وذلك تكريما واجلالا للعلماء، وتقديرا لمكانتهم واعلاء لشأنهم لأنهم ورثة الأنبياء[1]، ومحل احترام الناس أينما حلوا وأينما ارتحلوا.

كذلك فإن أرزاق أهل «هجر العلم» مكفولةٌ لهم، ولمن يلوذُ بهم من أهلهم وأقاربهم ولمن يفد اليهم من طلبة العلم من المناطق الأخرى إذ تصرفُ لهم زكاةُ القُرى المجاورة لهم أو ما يقرب منها ـ كما سيأتي تفصيل ذلك ـ فيأخذوا منها ما يقوم بحالهم، والباقي

يصرفونها على مستحقيها من مصارف الزكاة حتى يتفرغوا لممارسة شؤونهم الخاصة، ولا سيما للقيام بالتدريس والافتاء والتأليف، وحل المنازعات بين المتشاجرين من القبائل، وقسمة التركات فلا يشغلهم أمر من أمور الدنيا، ولا يصرفهم عنها شيء من مكدرات الحياة.

وأغلبُ الظن أن منشأ هذه الضمانات لهجر العلم قد جاء في بادي الأمر من الحاجة لحماية من يتجه من العلماء الطامعين في الحكم الى مناطق القبائل المنيعة ليدعو منها الى نفسه بالامامة، ولما كان في حاجة الى من يحميه، ويمنع عنه أذى سطوة الحاكم المتربع على دست الحكم فإن القبيلة التي نزل بين أظهرها تضطرَ الى تهجيره، وتهجير مسكنه، وتهجير من حضر معه من أتباعه وأعوانه أو لحقوا بعده، وتعلن ذلك في مجمعها الحافل حتى يُبلغ الحاضرُ الغائب فتقطع الطريق على من يريدُ به سوءا أو مكروها ليعيش في أمن واستقرار.

ومع هذه المزايا الفريدة التي تتمتع بها، «هجر العلم» منذ المائة الثالثة للهجرة الى عهد قريب أدركناه فإنها لم تنل ما تستحقه من الدراسة حول نشأتها، وأسباب قيامها، وتحديد وظائفها، والكتابة عنها كظاهرة اجتماعية بارزة في تاريخ اليمن السياسي والثقافي للتعريف والتنويه بها. بل لم تحظ بأي اهتمام من قبل الباحثين والمؤرخين على الاطلاق. ولولا أني عرفتُ أمرها وعلمتُ بشأنها من خلال زيارتي المتعددة لمناطق اليمن المختلفة ورؤيتي لبعض القرى التي تحمل اسم «الهجرة» لما تغير في الأمر شيء، فلقد استهواني كثرةُ وجودها، فاستأثرت باهتمامي، وأخذتُ أبحثُ منذ ما يقرب من عشرين عاما عن سر ظهورها في اليمن، وعن سبب التسمية بالهجر، ثم دفعني حبُ البحث الى تتبع مواقع ذكرها في مراجع تاريخ اليمن، وطبقات علمائها، المخطوط منها والمطبوع، فوجدتُ أن هذه المراجعَ قد حفلت بذكر كثير من هجر العلم استطرادا عند سرد الحوادث الحولية بأن فلانا قد أقام في «هجرة كذا» أو لحق به أحد علماء «هجرة كذا» أو دعا الامام الفلاني من الهجرة الفلانية أو أخربها. كذلك فقد ورد ذكرَها استطرادا أيضا في تراجم كثير من علماء الزيدية بأن فلانا ولد في «هجرة كذا»، أو سكن فيها، أو أقام فيها بعض الوقت أو عاش بقية عمره فيها، أو أدركته الوفاةُ على أرضها، كما يأتي ذكرها عند سرد مراحل حياة بعض العلماء بأنهُ درَس في الهجرة الفلانية أو ذهب اليها للتدْريس.

وقد دونتُ هذه الفوائد وغيرها مما يتعلق بهجر العلم في كتابي «هجر العلم ومعاقله في اليمن» فذكرت الهجرة ومكانها وتحديدَه من أقرب المدن المشهورة، وذكرت المسافة بينهما، وذكرت حالتها اليوم، وكيف كان حالها بالأمس، ومن الذي أسسها هجرة

إن عرف، ثم ذكرتُ من ينتسب اليها من الفقهاء والعلماء والرؤساء ومن دَرَس أو دَرَّس فيها، أو سكن أو عاش بها، أو نزل بها لفترةٍ قصيرة، وترجمتُ لهم، وحرصتُ على ذكر تاريخ ولادتهم ووفاتهم، وأبرز أعمالهم، وذكر مؤلفاتهم إن كانت لهم مؤلفات. كما ذكرتُ عند التعريف بالهجرة نوع التهجير، فهناك هجرٌ كان هجراً مهجرةً، وهي التي يشملُ التهجير البلدة وسكانها ومزارعها حتى حدودها الاقليمية من جميع الجهات، وعدد هذه الهجر ليس بالكثير، وبعضها اقتصر على سكانها فقط، وهي الغالب، وهناك هِجَرٌ ليس لها تهجير.

كذلك فقد بينتُ ما هو عامر من الهجر، وما هو دارسٌ منها، وأن هجراً قد اندثرت، وجُهل مكانُها فصارت نسيا منسيًا، وبينتُ أيضاً أن بعضَ الهِجر قد زال عنها أسبابُ التهجير، وأنها صارت كسائر القُرى الأُخرى فلا تَتمتعُ بما كانت تتمتعُ به من قبلُ من حماية القبائل لها لزوال صفة العلم عنها بموتِ علمائها، أو انتقالهم منها الى أماكن أخرى، وربما كانت هناك أسباب أخرى لهذا التحول غير معروفة، وحرصتُ بعد ذلك على ذكر من بقي من العلماء أحياء في بعض الهجر، ومن منهم ما يزال يقوم بالتدريس لمن يقصده من طلاب العلم، ولو كان ذلك نادراً، وترجمتُ لهم.

ولم يقتصر اهتمامي على ذكر «هجَر العلم» الخاصة في الغالب بأتباع المذهب الزيدي فحسب، بل تجاوز ذلك الى أن شمل مناطق اليمن كلَها، فقد وجدتُ في تاريخ اليمن وطبقات علمائه أوصافاً لقرى كثيرة منتشرةٍ في سهولها وجبالها وبطون أوديتها كانت معاقل للعلم، ولعبت أدوارا مهمة في ازدهار الحياةِ الفكرية، وكان لها أثرٌ كبير في ظهور كثيرٍ من فطاحلة علماء الشافعية[2] الذين اشتغلوا بنشر العلم وتدريسه، وتركوا ثروةً علميةً هائلة من ثمرات أقلامهم في شتى العلوم والمعارف الاسلامية في الفقه والفرائض والحديث والتفسير والأصوليين والمعاني والبيان في عصر الدولة الرسولية في اليمن، وانتشرت كتُبُهم في ديار المسلمين، وترجم لهم علماؤهم في كتبهم ومؤلفاتهم.

ولقد كانت «معاقلُ العلم» من الكثرة بحيث لا يخلو مخلافٌ ولا عزلة ولا معشار[3] من وجود عدد كثير منها ومن «رُبُط العلم» الا أني اقتصرتُ على ذكر أشهرها بالعلم، وأكثرها وروداً في كتب التاريخ والتراجم، والتي كانت عامرةً بالعلم والعلماء وطلبة العلم لأن سكان هذه المناطق كلها كانوا وما يزالون يهتمون بطلب العلم والتفقه في الدين أكثرَ من غيرهم.

أما أرزاق العلماء وطلبة العلم، فقد كانت من الأوقاف الكثيرة التي يُحبسها أهل الخير ـ وما كان أكثرهم ـ على المشاريع الخيرية التي يرجون من فعلها الأجر والثواب من

عند الله وحسن المآب.

وقد أدرجتُها أيضاً في كتابي «هِجَر العلمِ ومعاقِله في اليمن» ووصفتُها وحددتُ مكانها من أشهر المُدنِ القريبة منها مع ذكر المسافة اليها، وذكرتُ ما هو عامرٌ منها وما قد اندرس، كما ذكرتُ من انتسبَ اليها أو قرأ بها، أو كان له ارتباطٌ ما بها وترجمتُ لعلمائها ونوهتُ بأبرز أعمالهم وذكر مؤلفاتهم على نحو ما فعلتُ في «هجر العلم»، وأضفتُ اليها القُرى الخاصةَ بأصحاب مذهب الامام أبي حنيفة في وادي زَبيد وغيره.

ولقد زرتُ كثيراً من «هجَر العلم ومعاقله» وأخذتُ لبعضها صورا لنشرها إن شاء الله في الكتاب الأم، والذي أرجو أن يطبعَ المجلدُ الأول منه في عامنا ١٤٠٦هـ.

أما هذا البحثُ فأنا مدينَ لما ورد فيه من ذكر نصوص قواعد التهجير وتوضيح بعض مصطلحاتها الى الأخ الشيخ عبدالله بن حسين الأحمر شيخ مشايخ حاشد الذي دلني على مكان وجود بعضها، كما يعود الفضلُ الكبيرُ في حصولي على كثير من صور قواعد التهجير الى الأخ المقدم عبدالله بن ناجي دارس أبرز زعماء قبيلة «ذو محمد» الذي لبى رغبتي، وأرسل الى برط من أحضرَ لي صورَها، كما أفادني أيضا بتوضيح معاني مصطلحاتها، ومساعدتي في قرائة بعض تلك القواعد معه، فله وللشيخ عبدالله بن حسين الأحمر جزيلُ الشكر وعظيمُ التقدير. وهناك إخوان أعزاء وأصدقاء كرام بذلوا جهودا مشكورة في مساعدتي على فهم ما لم أتمكن من فهمه من مصطلحات قواعد التهجير بتقريب المعنى الا أن بعض المفردات تحتاجُ الى وقت طويل للعثور على ما يرادفها من المفردات المأنوسة الاستعمال حتى تقرن بمرادفها الوحشي فيظهر المعنى كاملا.

هجر العلم:

أصطلح علماءُ نجد[٤] اليمن الذين انتشر فيهم المذهبُ الزيدي على اضافة كلمة «هجرة» الى إسم القرية التي كان يُهاجرُ إليها بعضُ أهل العلم المشهورين ليجعلها له دار اقامة ويتخذ منها مكانا لنشرا لعلم، ثم لا تلبثُ أن تكون تلك القريةُ مقصودة في أغلب الأحوال لطلب العلم فتَشدَ إليها الرحال، وتهوي إليها أفئدة الراغبين في تحصيل العلم.

وقد يختار أحدُ العلماء مكانا قريبا من القرية التي يسكنُ فيها ليبني له دارا عليه فيستأذن أهل تلك القرية ـ اذا لم يكن من أهلها ـ ليسمحوا له بالبناء حتى يتفرغ للقيام بواجباته من العبادة والتعليم والافتاء والاصلاح بين الناس بعيدا عن صخب مجتمع القبائل فيهبوا له ذلك المكان تكريما له واعتزازا بوجوده بين أظهرهم، ويمدونه بما يستطيعون من عون ومساعدة حتى يكتمل بناءُ داره، ويقيموا له مسجدا مجاورا لداره، ثم يتتابع

البناء هنالك لمن يلتحق به من العلماءِ وطلبةِ العلم الذين يتوافدون على تلك البلدة حتى تكْبرَ وتصير بلدةً خاصةً بأهل العلم فتُدعى حينئذ «هِجْرة كذا» مضافةً الى اسم القرية[5] المجاورة لها والتي نشأت في كنفها.

والهجْرة لها مدلولان أحدهما لُغَوي، وهو كما ورد في «تاج العروس» في مادة «هَجَر» بلفظ والهجرة بالكسر والضم لغةً: الخروجُ من أرضٍ الى أخرى، وقد هاجر، قال الأزهري: «وأصل المهاجرة عند العرب خروجُ البَدوي من باديته الى المُدن، يقال: هاجر الرجلُ إذا فعل ذلك، وكذلك كلُ مخلٍ بمَسكنه منتقلٍ الى قوم آخرين بسُكناه، فقد هاجر قومَه، وسُمي المهاجرون مهاجرين لأنهم تركوا ديارَهم ومساكنهم التي نشأوا بها لله، ولحقوا بدار ليس لهم بها أهلٌ ولا مال حين هاجروا الى المدينة، فكل من فارق بلده من بدوي أو حضري أو سكن بلداً آخر فهو مُهاجر، والا سم منه الهجْرة، قال الله عز وجلَ ﴿ومَنْ يهاجرْ في سبيل الله يَجدْ في الأرض مراغماً كثيراً وسعة﴾ النساء ١٠٠.

والمدلول الآخر اصطلاحي[6] خاصٌ بأهل اليمن؛ وقد عَرَفه القاضي العلامة محمد بن حسن الشجني المتوفي سنة ١٢٨٦ في كتابه «التقصار في جيد زمن علامة الأقاليم والأمصار استطرادا في ترجمة علي بن محمد الشوكاني - والد الامام الشوكاني - فقال: «فإنها - أي الهجرة - تُطلقُ على كل محل بين محلات القبائل إذا كان مُهَجَراً بينهم عما يعتادونه من أسلاف القبائل وقواعدهمْ فيما بينهم، وإنما يكونُ ذلك للمحلات المأهولة بالعلم والفضل والصلاح فيمتازون عن أحوال القبائل وأعرافهم، ويكون لهم بذلك التهجير احتراما وتعْظيما».

كذلك فقد اشتق من لفظ «الهجرة» التَهْجيرُ، وهو اتفاق ذوي الشأن من رؤساء القبائل وزعماء العشائر على جعل القرية التي يسكن فيها العلماءُ والفضلاء وأهل الصلاح والتقوى «هجرة» باصدار وثيقة تسمى «القاعدة» أو «التهْجير» تتضمن حماية القبيلة أو القبائل لسكان الهجرة من الفقهاء والعلماء ورعايتهم وكفالتهم لها، ويكتب المهجرونَ علاماتهم أو خواتيمهم على تلك الوثيقة، وكذلك علامات الشهود أو خواتيمهم، ويعلن[1] عن هذا التهجير في مجتمعات القبائل كالأسواق[1] الأسبوعية العامة بأن قبيلة كذا أو القبائل الفلانية قد جعلت القرية الفلانية هجرةً أرضا وسكانا إذا كان سكانُها كلهم من أهل العلم ومن له علاقةٌ بهم، ويقال لها في هذا الحال: «هجْرة مهجرة» وهذا أعلى درجات التهجير.

أما اذا كان سكانُ القرية خليطا من أهل العلم وغيرِ أهل العلم، فإن التهجير يقتصر على أهل العلم ومنازلهم فقط.

وقد تُهَجرُ بعضُ الأسر[٩] إذا اشتهرت بالعلم والفضل والصلاح، ولها أثر كبير نافع في مجتمعها لمسارعتها ومبادرتها الى حل الخلافات بين القبائل، وحسم النزاع بين المتشاجرين، والسعي لوقف الحرب بين المتقاتلين، واظهار الرغبة الصادقة لاحلال الوئام محل الخصام من غير مهابة لجانب على جانب آخر متحرية في ذلك الصدق والعدل والانصاف بين الأطراف المتنازعة.

قواعد التهجير:

تتضمن قواعدُ التَهجير التزامَ القبيلة أو القبائل بحمايةِ «هجَر العلم» التي تقع بين أظهُرِهم، وحمايةِ أهلِها وأموالِها من كل عدوان يُحتملُ وقوعُه، وكذلك حماية أسر العلم المُهَجرَة من أي مصدر كان ذلك العدوان. وتتكفلُ القبيلةُ بتوفيرِ الأمان لمن هَجرتَهُم وتحرصُ على سلامتهم في مَسْراهم ومَغْدَاهم، وفي اقامتهم وظَعَنِهم داخل حدود القبيلة أو القبائل المهجرة لهم، وتمنعُهُم مما تمنعُ به نساءَها وأطفالَها وأموالَها. وإذا حدث أن اعتدى أحدٌ على أحدٍ من «هجر العلم» فإنه يحكم عليه بأربعة أضعاف العقوبة التي يحكم بها على أي شخص آخر.

أما إذا حدث أن اعتدى أحدٌ من خارج القبائل المُهَجرة على أحدٍ من أهل العلم المُهَجرين فإن القبيلةَ المُهَجرة تكتبُ الى القبيلة التي ينتمي اليها المُعتدي بما لفظه:ـ «كافة رجال القبيلة الفلانية حياكم الله، بلغ إلينا ما صَدَر من صاحبكم فلان الى هجرتنا فلان وأوجعنا ذلك وآلمنا فحكمنا داعيين[١٠] لكم فيما صدر من صاحبكم الى هجرتنا، فإن يصل منكم وفا والا فنحن واصلين[١١] اليكم ولا نظن أنكم تقصروا». فتسرع القبيلة الأخرى الى استرضاء القبيلة المُهَجَرة بما يتفقان عليه، وإذا حصل مماطلة من القبيلة التي ينتمي إليها المعتدي فإن القبيلة المُهَجَرة تثأر لنفسها، وقد تنشأ بين القبيلتين حرب.

كذلك فإن «هجَر العلم» مصانةٌ مما يقع على القبيلة التي توجد فيها الهجر من غزو خارجي لا قبلَ لها بصدِّه، وكذلك إذا استعصَت هذه القبيلةُ على الدولةِ أو ارتكبت هي أو جماعاتٌ أو أفرادٌ منها أخطاءً تستحق عليه العقوبةُ فأرسلت إليها الدولةُ جنودها أو سلطت عليها قبائلُ أخرى فيما يعرف بالخطاط[١٢] لتأديبها فإن الهجَر لا ينالُها في مثل هذه الأحوال سوءٌ ولا مكروه.

وإذا كان لأهل الهجَر يدٌ فيما حدث من قبيلتهم فإن القبيلة تتحملُ عنهم ما يَخُصهَم من غُرمٍ مهما كان الأمر، وذلك تقديراً وتعظيماً واحتراما للعلم وأهله لأن القبائل كانوا يعتبرون هجْرةَ العلم حَرَماً مُحرَما فلا يُسمحُ أن يقعَ فيها اعتداء من شخص على آخر، وإذا أشهر أحدٌ سلاحَه فله عقوبةٌ معينة كما سيأتي بيان ذلك، كما لا يسمع بدخول

وسائل اللهو والطرب إليها، كذلك فإنه لا يُطلبُ من أهلها المشاركةَ في التجنيد عند احتياج الدولة الى فرض التجنيد الاجباري على القبائل في حال قيام حرب.

تلك هي أهم خصائص التهجير التي تمنحها القبيلةُ للهجرة وسكانها في قاعدة تهجيرها لها، وهناك حقوقٌ وواجبات على أهل «هجرِ العلم» للقبيلة أو القبائل التي منحتهم الحماية والرعاية ووفرت لهم الأرزاق والأقوات، وجعلت لهم تلك المكانةَ العاليةَ التي تبوؤها. فعاشوا في ظل حمايتها آمنين مطمئنين؛ وهي أن يتحلوا بالصدق ومكارم الأخلاق، وأن يسيروا في الناس سيرةً حسنة، وأن لا يصدرَ منهمَ ما يُؤذي ويُؤلم من فحش القول وسوء العمل بما يسيء الى عملهم ومقامهم، وأن لا يأخذوا ما ليس لهم فيه حق. وإذا صدر من أحد العلماء أو من أهله الى القبيلة نفسها أو الى أحد أفرادها فإنه يحكم على المعتدي منهم حكما مُرَبَعاَ أي أربعة أضعاف الحكم على الرجل غير العالم، كما هو الحال في من يعتدي على المُهَجَرين، وقد تقدم بيان ذلك.

عينات من قواعد التهجير:

هذه عينات من قواعد تهجير مشايخ القبائل ورؤساء العشائر لـ «هجر العلم» نثبتها هنا كما وردت في أصولها بلهجاتها ومصطلحاتها العامية وبأسلوبها وأخطائها النحوية كالجمع بين الفاعلين، وعدم مطابقة الضمائر لمدلولاتها، والصفة لموصوفها، ونصب خبر إن وأن، وابطال عمل «كان وأخواتها» في كثير من الأحوال، واستبدال الوجيهَ بالوجوه: جمع وجه، الى غير ذلك من الأخطاء الكثيرة التي لا تخفى على كل ذي فطنةٍ ومعرفة بقواعد الاعراب، وذلك مراعاة للحفاظ على الأساليب التي كتبت بها.

القاعدة الأولى من قواعد التهجير:

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله

أما بعد: حمد الله حق حمده، والصلاة على سيدنا محمد وآله فإنهم حضروا رجال ذو عمرو، وتضامنوا أنهم مُجدِّدين القواعد الأولة[13] لآل القاضي علي[14] بن قاسم العنسي في هجَرهم المباركة، وحُرمهم[15] المعروفة، وهي «هجرة الرَضمة» و «هجرة السوادة[16]» وأن من دخلها فهو آمن، ومن فعل فيها شيء من النُكت[17] فإنه مربُوع[18] عقائر[19] وكسا الا ما كان عمد فلا يُنقيهم الانقاء، والمُتهَم في الحُرَم يُؤدب بعقير وكُسوة، ومن هدّ[22] في الحُرَم أو سلّ جنبيته، أو قلب بندق[23] فحكم الهجرة عقيرَين ورأسين غنم على ما في القواعد. ومن كسر[24] الشريعة أو أبطل بحقٍ واجب، ولم يتضع لحكم الله في برط والمراشي فإنهم أعوانٌ عليه. وأن أمر آل القاضي على ماضي على سبيل الاستمرار آرث وماروث ما دون أمرهم معترض، ولا يحول دونه حائل، ولا جار بَيت، ولا رفيق جنب ولا زاد بَطن ولا شيء من العرض، وأنهم منكرين المُنكَر ومزيلين له، وأنهم على من ظهر المُنكر عنده أعوان قاضي أو غيره. وأن جاه آل القاضي علي ماضي، وأن رفيقهم آمن لو عليه من الحجَج ما عليه، وأن من فعل شيء من النكت أو من الأمور التي لا تصلح في «الهجرَة» أو جانب أهلها أو في ما كان مما يلوذ بأهل الهجرة كائنا من كان في صغير أو كبير أو عزيز أو هيّن أو قاضي أو غيره يكون من آل القاضي علي أو من عظمهم أو من خارج فإن مَن فعل كان في وجوه ضمناء «الهجرة» وكانوا آل القاضي علي ثقة قول من قالوا هو الغريم، هذا في المَهْمي والمُتهم[28]. وأما ما ظهر فعند أهل الهجرة تربيعة، ولا ينقيهم الا نقا، ولا يقبل قول المُبْطل[30] من القضاة على المحق منهم المُنصف من نفسه بالشريعة بل يُجبَر المُبطل بالقُنوع والاتضاع للشريعة فيما نشأ بين القضاة بين، ولا له «هجرة» حتى يتضع للحق.

وأما قواعد «الهجرَة» فعلى عوائدها[32] القديمة صحيحة في وجوه أهلها لا تُقرن بشريعة، ولا يقبل فيها معروض بل على ما ذكر في هذا. ومن فعل في الهجرة شيء من النُكت من القضاة فكان مثار[33] الهجرة عليه حق، ولا له أخ، ولا صاحب من القُضاة وكان رسول آل القاضي آمن أين صار، ومقام الشرع لا فيه هده ولا خُصْمَة وأن الجيرة لهم إذا أحد تجورَهُم[35] ومَن تجوّر منهم فلا عليهم جيرة، ويوم أحد يُعيبْهم[36] في رفيقهم وسيرهم فكان النقا على الهجر وفي وجوه الضمنا، ثم ساقت قاعدة التهجير أسماء الضمنا عن أنفسهم وعن قبائلهم، ثم أضافت ما لفظه: «وما وقع في جانب القضاة فهو في وجيه

(وجوه) الضمنا على ما ذكر في القاعدة خشر[٣٧] ومن فسل[٣٨] من الضمَنَا - والعياذ بالله كان بقية الضمنا الجميع عود في النقا، ولا نقا ضمين ينقي ضَمين[٣٩] وكان القضاة عند الأبيض[٤٠] وتقاطعوا الجميع على أن هجار[٤١] آل القاضي علي بن قاسم لهم أين ما كانوا، ولا برا يبري إذا أحد من الأخماس ابترى من الهجْرة كان بَراه صحتها على باقي الأخماس[٤٢] حسب عُرفهم وملزمهم.

وهذه القاعدة تجديد للقاعدة الأولة (الأولى) والضمان الأول على حَالِه، وهذه زيادة في التأكيد بحضر الشهود: شهد بذلك محمد بن جميل زَيدان، والحاج هادي القَحْم السفياني والشيخ صالح محمد زياد المرانـي[٤٣] والقـاضي أحمـد بـن محمـد بـن حسيـن العنسي، والقاضي حسين بن أحمد بن عزالدين بتاريخه شهر ربيع الآخر سنة ١١١٢هـ.

وهذا منقول عن خط الصنو القاضي العلامة أحمد بن حسين بلفظه: «وأنا شاهد على النقل وضمان الضمنا المذكورين وقت كتابة الصنو في مجمع كبير في «هجرة الرضمة» وبه الحاق بخط القاضي أحمد بن علي بن محمد في قفا[٤٤] القاعدة بخط يده أن من أدخلوا آل القاضي علي في الضمان ضمان الهجر للقضاة فإن الضمان والهجْرَة لهم بتاريخه. هذا منقول من القاعدة اللفظة باللفظة من غير زيادة ولا نقصان فليثق بذلك كل واقف عليه، وبالله الثقة والحول والقوة، وويل ثم ويل لمن خالف هذه القاعدة الموضحة المبسوطة للقضاة الشيعة فما بعد الحق الا الضلال والنكال.

نُقلت في محروس «هجرة الرضمة» المباركة يوم الجُمْعَة المباركة لعله السادس عشر شهر جمادى الآخرة سنة ١١٩٨ كتبه الفقير الى الله السيد يوسف بن محسن لطف الله به.

وكانت حدودُ الهجْرتين المُباركتيْن حسب هذا؛ حدود «هجرة الرضمة» قِبْلياً (شمالا) وادي الغرَبين، وغربيا الجرْبة السماة المِخلابة، ويمناً (جنوبا) وشرقياً أملاك آل عُمير بن علي.

وحدود «هجرة السوادة» قبليا وشرقياً الطريق المارة الى السوق والوثَن المؤسس المعلوم، ويمانيا وادي الغرَبين المحيط بأملاك القُضَاة.

يعلم ذلك كل واقف عليه بتاريخه المتقدم. كتبه الفقير يوسف بن محسن لطف الله به منقولا من الأصل اللفظة باللفظة.

وبعد هذا ما لفظه: «الحمد لله، وكذلك بخط القاضي العلامة يحيى بن يوسف مرقوم ظافر القاعدة المذكورة ما لفظه: حضر الذي حضر من قبائلنا ذو محمد وأجازوا الضمان باطن القاعدة بعد أن جرت النُكْتَة من الشامي الذي قد كان أخذ الفَرَس ورَدَ،

النقيب تاجي وقبائله ذو موسى وردّوا صاحب الحجةَ الى عند آل القاضي علي بن قاسم ولا ثَبَت عليهم المَلْزَم ولا سَيَره ولا رفقه ولا عَرْضَه حسبما ذُكر باطن القاعدة، وأدَو العقائر والأحكام للهجر جميع، وستْر الهجر جميع لآل القاضي علي بن قاسم وعقيرة التُهْمَة والكُسْوَة التي لا تبان إذا حلف كانت على ذو محمد بحضرة أحسن بن عكْمان، وأحمد بن علي الخيواني، ومحمد بن علي بن عبدالله، ومحمد بن علي بن مهدي، وحسين بن عبدالله، ومحمد ابو جشاش، وعدة من الناس، وشهادة القاضي أحمد بن حسين بن شمعة بخط يده بتاريخه غرة ربيع الآخر سنة ١١٦٢ كتبه يحيى بن يوسف لطف الله به، وبعنوان القاعدة ما لفظه هذا رقم القاعدة كما ذكر بصفتها فيعتمد بتاريخه يوسف بن محسن لطف الله به.

وقاعدة أخرى، هذا لفظها: «الحمد لله تعالى، اطلعت على قاعدة بيد المتمسكين بها من القضاة آل علي بن قاسم العنسي عليها طوابع وعلائم من «ذو محمد» حكمها (نصها) هذه وجيهنا بيد قضاتنا أن قاعدة الهجرة حسبما تضمنت عليه وحسب ضمان أبوتنا (آبائنا) وجدودنا فيها بيدهم تجددها الليالي والأيام، وكانت في وجوه أهل الشهر. تدور الهجرة مع السوق إذا وقع شيء في جناب القضاة وهجرتهم فكان مولى[٤٥] الشهر يقوم في ذلك، وكانت هذه تجدود (تجديد) الهجرة وضمانها على ما فيها صحيحة ما يخربها شيء الى وجيه ضمنائها حسب قاعدة القاضي علي العنسي، وهذه بولاء ذو محمد الى وجيه أهل الطوابع غصابة على أهل الشهر أنهم حاملين هجرتهم والطوابع غصابة.

صحت هذه لأهل «السوادة» و «الرضمة» بتاريخ شهر القعدة سنة ١٢٦٧.

وكان من ابترى (أعلن التخلي عما التزم وتعهد به) من هذه فكان مولى الشهر يدركه (يلزمه)، ومولى الشهر معنى (ملزم) بذلك، ويوم ما يقوم مولى الشهر فكان الأخماس الأخرى يردوه المحلف يقوموا آل أحمد بن سويدان، وآل أحمد بن سويدان يقوموا المحلف (وهم ذو زيد وذو موسى)[٤٦].

وهما بخط عبدالله بن حسين بن ثوابة عليها طابع المذكور، وطابع محمد بن دماج، وطابع حسن بن مفلح بن عمير طشان، وطابع أحمد بن مقبل البحر، وطابع من آل ابو رأس ما افتهم (أي لم يفهم اسمه) وتحته علامة حسين بن علي بن جمعة، وطابع أحمد ابن ناجي حسينة، و طابع محسن بن حسن بن صوفة، وعلامة يحيى بن قاسم مروس، وعلامة أحمد بن ناصر الرزيقي، وعلامة صالح بن حسين المعيض، وطابع سرور بن منصر ابن جزيلان، وطابع محمد بن يحيى بن أحمر الشعر، وعلامة محمد بن قايد بن عزيز شملان، وعلامة حسين بن هادي المعالم، وطابع كأنه محمد بن حسين شذيان، وعلامة

صالح بن جلهم، وعلامة عبدالله بن أحمد قُمْشِع، وعلامة مرشد بن علي الشيبة وطابع ما افتهم (أي لم يفهم الاسم) وعلامة علي بن حسين قَملان المنصوري، وعلامة أحمد بن حسين مَدْشل.

وتحت الطوابع والعلائم: «صحّت هذه لآل علي بن قاسم جميع الساكنين في الرضمة والسوادة والمتنقلين فيها بخط عبدالله بن حسين ثَوابة في مجمع ذو محمد بتاريخه. ونقل الأصل بقلم الحقير أسير الذنب والتقصير علي بن عبدالله بن حسين ثَوابة غفر الله له ولوالديه به ولجميع المسلمين آمين.

وكان النقل مثل الأصل من غير زيادة ولا نقصان بعد التحري والتقصي. تاريخ النقل ١٨ شهر جمادي الآخر سنة ١٣١٤ علي بن عبدالله ثَوابة، وبعنوانه ما لفظه: «الحمد لله يعتمد هذا النقل المطابق بخط النقيب الجمالي علي بن عبدالله ثَوابة عن قلم والده الحاج الفخري عبدالله بن حسين ثوابه فله حكم أصله. يعلم ذلك بتاريخه شهر شعبان سنة ١٣١٤ وصلى الله على سيدنا محمد وآله، وعليه توقيع المهدي لدين الله لطف الله تعالى به.

القاعدة الثانية:

بسم الله الرحمن الرحيم
وصلى الله على سيدنا محمد وآله

لما كان يوم الخميس لعله رابع يوم في شهر جماد أول من سنة سبعين وألف سنة حضر من سنذكر أسماءهم في هذه القاعدة من القضاة وآل صلاح بن كَول والمَعاطرة، وهم القاضي علي بن حسين، والقاضي حسن بن حسين، والقاضي صالح بن حسين، والقاضي محمد بن حسين العنسيون. وتواثروا[٤٦] لقَضاتهم آل حسين بن قاسم، صلاحي ومعطري، أنهم قضاتهم وهجرتهم وجعلوا اليهم هجرة محترمة، وأنهم مُهَجرون مُعَظمون مُحترمون هم وهجرتهم، وأنهم قضاتهم ثرى وثويا[٤٧]، وحَدّ[٤٩] هجرة محلهم من الغرب البير المسماه الجديرة، ومن الشرق طرف الطويلة، ومن اليمن دار الشقما، ومن القبلة رأس السبيل الخارج الى المعاطرة.

ومن خرج الى أي أوطان آل صلاح بن كول، أو أي أوطان المعاطرة من أهل الهجرة وعمر له بيتا أنه مجلل محترم، وأن له حرَم مثل الهجرة في «السرَعة»[٥٠] وأن ما جرى في الهجرة من فعل أو هدة كانت بعيب الضِمنا الآتي ذكرهم، وكانت في وجيههم العقائر جزور حسبما سيأتي ذكره، ويفصله مثار يظهر وكساها، ومن فعل شيء مما ذكر فلا له جار ولا عَروة[٥١] ولا اعتراض فيما بينهم، وأنهم مهجرون ذلك. ومن فعل في هذه الهجرة

شيء فعليه المثار[٥٢] والأحكام في ذلك. وما وقع في آل القاضي حسين بن قاسم أو في أموالهم من أي القبل أو من صلاحي أو معطري كان في وجيه الضمنا العَمْدَة[٥٣] مُرَبَّعة، والخَاطِيَة برأسها[٥٤] ومن فعل خاطِيَة أو عَمْدَه الى ما ذكر كانت حِمْله هو ولَحْمَتِه في وجيه الضمنا.

ومن جرى منه فعل كان هو المُقَدَّم بالقيام بحِجَتّه في وجيه ضُمناه. وكان في وجيه الضُمَنا تنفيذ الشريعة المطهرة أعزها الله تعالى وتهجير مقامها، وتجليله في الهِجْرة، وأين ما زال في بلاد أهل الهجرة صلاحي ومَعْطَري وإن خرج الى غير ذلك استحكم لنفسه فيما يهجر مقامه، وينفذ حكمَ الله، والقضاة مُقَرَّرون على الشريعة لهم وعليهم، والجِيْرَة لهم والاستجارة لا عليهم. والقضاة عليهم القيام بالواجبات والطاعات لله جل وعلا والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. واذا بدا لهم تأديب أو نحوه الى مقابل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي أوجب الله فليس عليهم مثار وأن المثار لهم في ذلك لا عليهم.

واذا بَدَر من أحد من الأطراف كلام لا يليق الى أحد القضاة فليس عليهم اعتراض، وأمرهم نافذ من حبس وتأديب على ما يقتضي الحال من غير إجناف فيما كان[٥٥] الى قبائلهم المهجرون لهم. والضمنا من آل صلاح بن كول:

الشيخ علي بن هادي أَحْمَر الشَعَر، والشيخ محمد بن هادي دمّاج، والشيخ صالح بن محمد ابو عذبه دمّاج، والشيخ مهدي بن طَبِيزه، والشيخ علي بن محمد جميل، والشيخ محمد بن جابر بن ضبعه، والشيخ ناصر بن مَجْليد، والشيخ قاسم بن نَجْدَه، والشيخ محمد المعالم، والشيخ علي بن محمد عَجْلان، والشيخ علي بن متْعِب.

هؤلاء الضمنا على رجال آل صلاح بن كول خَشرُ.

والضمنا من المعاطرة:

الشيخ علي بن أحمد يعقوب، والشيخ غانم بن محمد كُزْمان، الشيخ محمد بن علي ابن محمد جميل، الشيخ علي بن صالح ابو ريفه، والشيخ صالح بن أحمد جُعران، الفقيه محمد بن هادي، والشيخ غانم بن علي بن قطينه، والشيخ صالح بن علي دلكان، والشيخ صالح بن علي عكمان، والشيخ محمد بن هادي الضويني، والشيخ ناصر بن جبْران، والشيخ محمد بن علي بن صُعَيب، والشيخ محمد بن ناوي، والشيخ محمد بن عبيد بن عجلان.

هؤلاء هم الضمنا على المعاطرة خَشْر.

ومن ذو ناجع الشيخ علي بن جابر، والشيخ دايل الحشفول خَشْر على ذو ناجع.

ومن دخل هذه الهجرة وهو خايف فهو آمن، وما وقع فيه بعد أن يدخل الهجرة كان في وجيه الضُمنا المذكورين أو وقع فيه، وما يلزم المثار يعلم ذلك كل واقف عليه بحضور الشهود. شهد بما ذكر السيد حسين بن محمد البركاني، وشهد السيد صالح بن محمد البركاني، وشهد بذلك علي بن محمد بن جعلان الشرجي، وشهد بذلك هادي بن جابر[٥٦] وشهد عُمَيْر بن محمد بن محمد بن عُمَيْر، وشهد علي بن ناصر بن عمر، وشهد الحاج علي بن عبدالله بن غبيش بن علوان، وشهد علي بن عبدالله بن صالح بن علوان، وخلق كثير والله خير الشاهدين.

وكتب وشهد السيد علي بن محمد البركاني عفا الله عنه. واذا وقعت هدَة في مقام الشريعة كان قاضي الشريعة له الحبس والتأديب، وقوله مقبول في ذلك كله، واذا بدر هدَة الى أحد القضاة وكانوا فالقاضي مقبول على ما وقع فيه مع يمينه.

نعم حضروا آل صلاح بن كَول ورجال المَعاطرة، واستطلعوا على هذه القاعدة، واوحبوا الجميع ما ذكره من هذه القاعدة من القول والضمان، وأجازوها جميعا بتاريخ شهر جماد.

في مجمع خلق كثير شهود على عَرْض هذه القاعدة؛ منهم النقيب صالح البحر، والنقيب مفلح بن صالح بن عُمَير، وحسن بن حسين بن عُمَير والله خير الشاهدين.

هذا في مجمعهم في بطحا الدار يعلم ذلك بتاريخ شهر جماد آخر من سنة ١١٨٥.
النقيب منصور بن مهدي بن أحمر الشعر

تعهد هذه القاعدة ونصه: «الحمد لله»

أطلعنا الولد القاضي عز الاسلام محمد بن حسين بن حسن على هذه القاعدة فالواجب على أهل الهجرة والضمنا تنفيذ القاعدة والذبَ عن الهجَرة، وما حدث من كل قاذي يصلها حسبما رقم بتاريخه شهر القعدة سنة ١٢٣٧.

محمد بن يحيى بن عبدالله وفقه الله

القاعدة الثالثة:

الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم حضروا لدى آل صلاح بن كول والمعاطرة، وذو عمر، ولم يعذروا الجميع سيدي القاضي العلامة صفي الاسلام أحمد بن

صالح بن أحمد حماه الله للقيام والانتصاب في الهجرة للشريعة المطهرة وفراعة بينهم بالوجه الشرعي واحياء الهجرة، وكان مجلل محترم مهجر على قاضي وقبيلي هو ما يلوذ به ويُعَوِّره[٥٧] وماله ورسله وعياله وما يعورهم مُرَبَع بعد النقا، وموقفه مجلل محترم.

وهذه القاعدة يختص بها من غير تهجير الهجرة، ولا يقاس به غيره، وكان مهجر مجلل محترم في الهجرة، وأينما زال[٥٨] ومن هَدَ والا مَدَّ في موقفه عيب الضمنا، واذا زال لطلب شريعة بين غير أهل هجرته صلاحي ومعطري استحكم لنفسه بضمان في مقام الشريعة. ويوم يقع شيء فكان ضمنا الشريعة المقدم صوان[٥٩] لضمان القاعدة حق هجرته إن قاموا بما وثَرُوا والا دَعُوهم ضْمنا القاعدة، وثاروا عليهم، وكان أمره نافذ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على قاضي وقبيلي وجار[٦٠]، وكان قوله مقبول فيما نهى عنه وأمر به. وما وقع في جنابه أو جناب من يلوذ به من كلام أو غيره عيب ضمنا القاعدة.

وكان المتشاجرين الذين يأخذوا الشريعة عنده إذا أحدهم تغلب بعد الحكم فمنتهاه[٦١] ديوان المام[٦٢] وما وصل من ديوان المام اعتمد ولا عليه عتب ولا حرج ولا نَقْض في هذه القاعدة بل فوق كل ذي علم عليم، وأهل الطوابع والعلايم غصابة، وتأكيد للضمان فيما ذكر الى وجيه الضمنا وصَوَانه لضْمنا القاعدة التي تجمع القضاة ضمان المعاطرة: مقبل بن يحي بن يعقوب، ومحمد بن هادي بن أحمد، وصالح بن محمد الفقيه، ومحمد بن حسين[٦٣]، ومبارك بن محمد بن رشيدة، وصالح بن زاهر على أهل المشرق، ومحسن حسن على أهل برط. ومحمد بن ناصر، وحسن بن عبيد ومرشد بن هادي بن جمعان الجميع خَشْر ضمان آل صلاح بن كول، والنقيب محسن بن حسن مهدي، وعبدالله بن يحي بن مقبل بحَيْح، وقايد بن عزيز شملان، ومهدي بن ناصر قناف، وعلي بن ناصر عيَشَه، ومفرح بن مهدي بن عجلان، ومصلح بن مصلح بن صُوفه، وعلي بن محمد خُرْصَان، ومنصور بن ناصر مِلْقاط وحسين بن محمد بن قراشي، وعلي ابن حسن قَبوع، وهادي بن صالح بن قُطَيْم، وعلي بن صالح بن داود، ويحي بن حسن ابن شذيان، خَشْر، ولزم ما ذكر في مجمعهم. بحضر الشهود، والله قبل خلقه شهد الشيخ محمد بن هادي بن يعقوب، وشهد الشيخ محمد بن حسين، وشهد الشيخ قائد بن عزيز شملان وشهد النقيب محسن بن حسن مهدي ضمين شاهد، وخلق كثير أهل الطوابع النقيب مهدي بن حسين ومحمد بن هادي بتاريخه شهر ذو القعدة سنة ١٢٣٨.

القاعدة الرابعة:
تهجير حاشد لآل الحكام

وهذا تهجير من رؤساء ومشايخ حاشد للقاضي عبدالله العِكام وأولاده وأصحابه

ونصه: «المرسوم الصحيح النافذ، والتهجير الصريح شاهد بيد سيدي المالك الهمام فخر الاسلام والدين القاضي عبدالله بن محمد العكام وأولاده وأصحابه القضاة بني العكام بأنهم هجرتنا وبركتنا. وأن لهم التكريم والميزة والكرامة، وأنهم آمنين بأمان الله سبحانه وتعالى، وأمان رجال حاشد. الجميع صُرَيمي وعُصَيْمي وخارفي وعِذري ومَعمَري، وذلك في أرض وبلاد وأسواق وأهجار وطرقات وأموال في بلاد حاشد الجميع مجللين محترمين ما ينالهم سوء ولا مكروه ولا هم ولا خاطرهم ولا مسايرهم ولا رسولهم وأن لهم الشفاعة مقبولة وجاههم مقبول.

وكان ذلك في وجيه أهل الطوابع والعلائم كل أحد على قبيلته ولَحمته وحَبْله. وكان هذا برضى واختيار فليثقوا بهذا، وبالله الثقة، وحسبنا الله ونعم الوكيل يعلم ذلك بتاريخ شهر صفر الظفر سنة ١٣٠٨هـ.

هذا علائم رؤساء حاشد وخواتيمهم.

القاعدة الخامسة:

وبعد حمدا لله حق حمده وصلاته وسلامه على سيدنا محمد وآله.

وبعد.. إنه يوم الخميس لعله في شهر صفر المظفر سنة ١٢٦٢ حضروا لدينا قبائلنا أهل بالحَسين الجميع، والحاضر منهم أجاز عن الغائب، وأشهدوا الله ومن حضر من عباده بأنهم أدوا الضمان الصحيح للفقهاء بني الأكوع[٦٤] الجميع، وذلك تجدود ما بأيديهم من التهجير، وذلك هجرة مجللين محترمين لا ينالهم سوءٌ ولا مكروه آمنين بأمان الله، وأمان المُهجرين حسبما مضى عليه آباؤهم وأجدادهم، وأنهم آمنين في طرقاتهم وسوايحهم[٦٥] لا يغير عليهم حال، ولا يكدر عليهم بال، ولا عليهم عدال[٦٦] ولا معدول، بل هم في أمان الله، وأمان أهل الوجيه على شرع قانون التَهْجير. وإذا علم الله سبحانه وأحد أذاهم في طريق أو في سوق أو غيره فكانوا أهل الوجيه قائمون على وجيههم وتهجيرهم يقوموا ويثوروا من غير ترزية[٦٧] ولا ضمان، ولا يتخاطبوا بما يخاطبوا به القبائل، وكانوا هجرة: بيوتهم وأموالهم وقراشهم[٦٨] وخُدامهم أو من في[٦٩] بل هم في ظل الله سبحانه، وظل أهل الوجيه من سيأتي ذكرهم، وهو الشيخ يحي بن منصور العتيبي، والشيخ على مرشد الحَيْدري، والشيخ مصلح صلَيح، والشيخ ناصر بن أحمد مثقال، والشيخ أحمد ناجي كليس، والشيخ صالح بن علي الحشار، وأحمد ناشر، وقاسم بن اسماعيل الغاوي، والشيخ حزام الغزي، وكل بني حسين، ذكر على قبائلهم أهل بالحسين، الجميع برأيهم، الجميع، يحضر من شهد والله خير الشاهدين. بتاريخه شهر صفر الظفر سنة ١٢٦٤ المحسن بن يحي حنش. وشهد الشيخ صالح بن محسن دبلان،

والشيخ أحمد محسن بن وارع، وشهد قاسم بن علي جابر، وشهد الصنو عبدالله بن علي حنش، وشهد النقيب محمد بن صالح النجار.

كتب وشهد يحي بن حسين أنعم لطف الله به

وفي أعلى القاعدة تعميدٌ، وهذا لفظه: «بعد أن اطلعنا على ما بأيدي الفقهاء بني الأكوع من التهجير أدنى هذا فحضر قبائلنا أهل بالحسين الجميع أحمدي ومحمدي، وصحّحوا التهجير بحضور قبائلنا أهل بالحسين ورضاهم بتاريخه سنة ١٢٦٢.
وعليها علامة غير معروفة.

القاعدة السادسة:

أنموذج من تهجير الأئمة:

كتب الامام الناصر الحسن[٧٠] بن علي بن داود وثيقة تهجير لساكني «هجْرَة بني يَعْمُر[٧١]»:ـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله المتفضل بالنِعَم قبلَ استحقاقها، المتكفل لعام الموجودات بهنّي أرزاقها الذي مَنّ علينا بأن جعَلنا للمكارم أهلاً، وسلكَ لنا اليها سبيلاً سهلا، وهدى بنا الى الصراط المستقيم من هو في ضلالته وحيرته يهيم فنحن صفوةُ الصفْوة من شجرة الأنبياء، ومشْكاة الضياء، وصلاته وسلامُه على من نُصر بالرعب مسيرةَ شهر، وخُص من ربه بما يبْقى على أعقاب الدهر.

وبعد فإن من عادتنا المشهورة، وسجايانا المشكورة التي تكسب في الدنيا فخرا، وفي الآخرة مثوبة وأجرا اسداء العوارف الى كل تليدٍ وطارف، وتعظيم أهل الدين والنهي، ورفع أولي الفضل والحجى.

ولما كان السادةُ والفقهاءُ الساكنون بهجْرة «بني يعمر» من أهل العلم والفضل والدين واحياء سنة سيد المرسلين صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين حسُن منا أن نجعل لهم هذا الخط[٧٢] الشريف السامي النبوي الامامي الملاذي الملاثي المالكي الغياثي الحسني المؤيدي الهادوي؟؟ أنفذه الله شرقا وغربا، ومكن بسطته بعدا وقربا شاهدا لهم بالإعزاز والإكرام والرعاية والاحترام، وأنهم محمولون على عادة الانصاف والتجليل والإتحاف لا يراع سربهم ولا يكدرُ شربهم، وأنهم من جملة شيعتنا، وممن تحوطه شفقتنا محترمون الجانب. مجرون على عوائدهم القديمة باقون على ما بأيديهم من الخطوط[٧٣] الشريفة الامامية المطابقة للكتاب والسنة، وأن أمر واجباتهم[٧٤] إليهم يضعونها في

مواضعها[٧٥] الشرعية، وأنهم مُخْرَجون مما دخلَ فيه قبائلُهم بنو أسعد بَحَجُور مرفوع عنهم كل المضار، ومكفوف عنهم كل المَعَار[٧٦] فسبيل كل واحد ممن وقف على هذا المنشور الشريف من النواب والولاة والمتصرفين العملُ بمقتضى ما وضعناه والامتثالُ لما رسمناه، والثقة بالله سبحانه وتعالى. فليطيبوا بذلك نفوساً وليقروا عيوناً. وعليهم الطاعةُ لله ولنا، وموالاة موالينا، ومعادةُ معادينا.

شهر الحجة الحرام سنة ٩٩٦ وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.
وفي أعلى هذا التهجير علامة الامام الناصر لدين الله الحسن بن علي بن داود.

أرزاق العلماء وطلبة العلم:

لقد وفرت القبائلُ لأهل العلم في هِجَرهم الأمنَ والاستقرار، وحمتهم من شر كل ذي شَر، وأوكلت اليهم أمور القضاء والفتوى والارشاد والتعليم، وما يتعلق بقضايا الشرع والدين. كذلك فانها وفَرت لهم أيضاً أسباب الرزق، فقد جعلت اليهم أمرَ صرفِ زكاة أموالها في حال عدم وجود امام شرعي نافذ الأمر والكلمة في مناطقها فكانوا ينفقون منها على أنفسهم وعلى طلبة العلم، وعلى الوافدين اليهم، وما فاض عن حاجاتهم فإنهم يُنفقونها في المصارف الشريعة[٧٧].

أما في حال وجود امام فإنه يُلزمُ عمال النواحي باستلام الزكاة الى مخازن بيت المال ويُخصَص لأهل «هجَر العلم» زكاة قرىً معينة، أو يعينُ لهم مقادير محدودة من الزكاة تُسلَم اليهم من أمناء مخازن الدولة، فإذا لم يعطهم ما يقوم بكفايتهم فإن القبائلَ كانت لا تبخل على من عندها من العلماء وطلبة العلم من المعونة الثابتة فكانت تعطيهم ما يسد حاجاتهم بأن تجعل لهم التلْم[٧٨] العاشر.

وإذا تملك البلاد حاكمٌ من غير الأئمة، وامتد نفوذُه الى مناطق القبائل التي تقع بين أظهرها الهجَر، وألزمهم بتسليم الزكاة الواجبة عليهم كاملةً اليه أو الى ولاته وعماله فإن كثيرا من القبائل كان يدفعُ زكاتين - كما ذكر المؤرخ المَقْرائي في كتابه - «مكنون السر» بقوله: «وكان كثير منهم في غير دولة الأئمة يخرجون زكاتَيْن: زكاةٌ للدولة وزكاة للطلبة والمستحقين» إذ كانت القبائل لا تعتبر ما تدفعه للدولة زكاةً لأنها في نظرهم غير شرعية كما سيأتي بيان ذلك وأن ما دفعته لها ليست صدقةً تطهرهم.

كما أن أهل الخير من القبائل وغيرهم كانوا يوقفون بعض أموالهم على بعض العلماء الذين يسكنون في «هجَر العلم» ويشترطون عليهم احياءها بالدرس والتدريس، وبعض الواقفين كان يجعل وقفه مقيداً بمن يعيش في الهجرة من العلماء والمتعلمين،

وبعض الواقفين كان يوقفُ أموالَه على العلماء من أولاده فقط حتى يستمر فيهم العلم، فاذا رغب الموقوف عليه أو ابناؤه أن يزرعوا الأرض الموقوفة عليهم فإن زكاة ما يحصدونه من ثمار تصرف بنظرهم للمستحقين لها، وكان الأئمة يجعلون أمر صرفها اليهم، وتسمى هذه الأرض التي يزرعونها (جَبَرِيَة) فلا حق لأي شخص أن يطالبهم بدفع زكاتها اليه، وكان هذا معروفا إلى عهد قريب.

بداية ظهور «هجر العلم» في اليمن وبواعث نشأتها:

لا نعرفُ على وجه اليقين تاريخَ بدايةِ ظهور «هِجَرَ العِلم» في اليمن، لكن بعض الهجر كانت معروفة في المئة الثالثة للهجرة، فقد ورد في ترجمة الامام أبي يعقوب اسحاق ابن ابراهيم عباد الدَّبَري المتوفى سنة ٢٨٥ ذِكرٌ «هِجْرة دبَر»[٧٩] وهي التي نسب اليها، وكان يسكن بها، وهذا الامام هو الذي رحل اليه الامامُ الشافعي للأخذ عنه، وتمثل وهو في طريقه الى اليمن ـ كما يروى ـ بالرجز المشهور:

لا بدَّ من صنعا وإن طال السَّفَرْ

وأنه وأكمله بقوله: ونقصدُ القاضي الى هِجْرَة دَبَرْ

وروى أحمد بن عبدالله الرازي المتوفى نحو ٥٠٠ هـ في كتابه (تاريخ صنعاء) ص ١٩٠ ما لفظه:

«وحدثني رجلٌ من أهل صنعاء من ولد الدَّبَري قال: بلغني أن الحادي كان يحدو في طريق العراق وغيرها بقوله:

لا بدَّ من صنعا وإن طال السَّفَر لطيبها، والشيخُ فيها من دَبَر

يعنون ابراهيم[٨٠] بن عباد الدَّبري، كان من بلد «دبَر» على بعضِ يومٍ من صنعاء. وقد اعتمد المؤرخ محمد بن يوسف الجندي المتوفى بعد سنة ٧٣٣هـ أو فيها في كتابه «السلوك في طبقات العلماء والملوك» في ترجمة الدَّبَري، وتلاه علي بن الحسن الخزرجي المتوفى ٨١٢هـ في كتابه «طراز أعلام الزمن» في رواية الرَّجز المذكور على ما في تاريخ صنعاء، ولكن ابا القاسم عُبَيْد الله بن أحمد بن خُرْدَاذْبَه المتوفى نحو سنة ٢٨٠هـ ذَكَر مصرعَ هذا الرَّجَز في كتابه «المسالك والممالك» برواية أخرى وهي:

لا بُدَّ من صَنعا وإن طال السَّفَرْ وإن تَحَنَّى كلُّ عودٍ وانعَصَر

ثم اتسع نطاق ظهور الهجر بعدئذ، ولا سيما منذ أن أخذ المذهبُ الزيدي[٨١] ينتشر في اليمن على يد مؤسسه الامام الهادي يحي بن الحسين بن القاسم الرسي الذي قدم الى اليمن من الحجاز في صفر سنة ٢٨٤ فدعا الى نفسه بالامامة، وتلقب بالامام الهادي، ثم

أخذ يُوَطدُ نفوذه في المناطق التي استجاب أهلُها لدعوته بتوطيد مذهبه فيها، وتثبيت عقائده وترسيخها وأهمُّها مسألةُ (الامامة) التي جعلها هو وخلفاؤه من الأئمة بعدَه ركناً من أركان أصول الدين، كما حصروها وقصروها على أولاد البَطْنَيْن[٨٢] الحسن والحسين ابني علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، وحرموها على من سواهم مهما كانت مرتبته العلمية، وعلو منزلته ومكانته الاجتماعية؛ فكان إذا تولى أحدٌ من غير العلويين حكْمَ المناطق التي يسود فيها مذهبُ الامام الهادي فإن هذا المذهب يوجب الهجرةَ على علمائِه وقادةِ الرأي من أتباعه إذ أنَّ البقاء تحت ظِلِّ هذا الحاكم اقراراً بشرعية حكمه مع أنه في نظر المذهب الزيدي باغٍ وكافرُ تأويل لاغتصابه حقَّ غيره بتوليه للرئاسة العامة للمسلمين، وهو ليس من أولاد السبطين، وأنه يجب محاربته وقتله كما أفتى بذلك الامامُ المنصورُ عبدالله بنُ حمزة في أرجوزته المشهورة التي ندَّد فيها بالامام نشوان بن سعيد الحِمْيَري المتوفى سنة ٥٧٣هـ، وأوجب قتله بعد اعترافه بأنه في نسبه من أرفع بيتٍ في اليمن، كما أنه عالم مبرز في جميع الفنون، وأن أحكَامَه كانت ماضية، وأوامره نافذة لا لشيء سوى أنه دعا الى نفسه بالامامة وهو لم يكن علوياً فاطمياً فقال الإمام عبدالله بنُ حمزة:

مــا قــولكــم في مــؤمــن صَــوَام	مُــوَحِّـــدٍ مجتهـــدٍ قَـــوَام؟
حَبْــرٍ بكــلِّ غــامــضٍ علاَّمِ	وذكــرُه قــد شــاع في الأنــام
لـم يبـقَ فــنٌ مــن فنـونِ العلــم	الاّ وقــد أمسى لــه ذا فَهْــم
وهــو الى الدِّيــن الحنيــف يَنْتَمــي	مُحكَّــمُ الرأي صَحيــحُ الجُسْــمِ
ومــا لــه أصــلٌ الى آل الحســن	ولا الى آل الحُسَيْــن المُؤْتَمــن
بل هــو مــن أرفــعِ بيــتٍ في اليمــن	قــد استــوى السِّرُ لــديــه والعلَــن
ثُـمَّ أنبــرى يــدعــو الى الامــامــة	لنفسِــه المؤمنــةِ القَــوامَــه
ثُــمَّ أجــرى بــالقضــا أقلامَــه	وأنفــذت أسيــافُــه أحكــامَــه
وقطــع الســارقَ والمُحَــربــا	واستــلَّ للعــاصيــن سيفــاً قــاضبــاً
وقــاد نحــو ضِــدِّه المقــانبــا	وبَــثَّ في أرض العــدا الكتــائبــا

وبعد هذا الثناء المطابق للواقع تساءل الامامُ عبدالله بن حمزة وطلب من المخاطبين حكمَهُم في نشوان بقوله:

مــا حُكْمُــه عنــدَ ثُقــاةِ الفَضْــلِ؟	لما تنــاءى أصلُــه عــن أصلي
ولــم يكــن مــن مَعْشَــري وأهلِــي	أهــلِ الكســاءَ مــوضِــع عِلْــمِ الرُسْــل

ولما لم يكن على علم أكيد بما ستكون اجابتهم عليه فيما سأل فقد بيَّنَ حكمَ أجدادِه فيه وهو أيضاً حكمه مؤكداً ذلك بقوله:

أمــا الذي عنــد جُــدُودِي فيــه	فيقطعــون لِسْنَــه مِــن فِيــه

ويُــــؤتِمـــــونَ صَحْـــــوةً بنيــــه إذ صـــار حـــقُّ الغَيـــر يـــدَّعيـــه

ولعل موافقة المطرفية للمعتزلة في جواز أن يكونَ الامامُ من غير أبناءِ السبطين، وهذا المبدأ هو ما أخذ به الامامُ نشوانُ بن سعيد الحميري وطبَّقه في نفسه. هو سرُّ نقمةِ الامام المنصور عبدالله بن حمزة من هذه الفرقة التي كانت من أشياعِهِ فقام بابادتها والقضاء على تراثها، وتدمير هِجَرها كما سبق بيان ذلك.

واذا تعذر على العلماء والقادة من أتباع مذهب الهادي الخروجُ من المناطق التي شملها نفوذُ الحاكم الذي لم يكن من أولاد السِّبْطَين فإن هذا المذهبَ يُلْزِمهم بعدم حضور جمعة[٨٣] هذا الحاكم وجَماعته حتى تسنحَ لهم الفرصةُ للمهاجرة أو تقوم معارضةٌ قوية بقيادة امام يُطيحُ بذلك الحاكم وينتهي أمرُه الى الزوال.

هذا هو أهم أسباب نشوء «هجرة العلم» وقيامها، ويَنْدَرِج هذا الفصلُ تحتَ عنوان:

١ـ اختلاف عقيدة الحاكم عن عقيدة المحكومين:

فقد ظهر بعضُ الهجر حينما استولى الداعي علي بن محمد الصليحي في المئة الخامسة على حكمِ اليمن وشملَ نفوذُه جميعَ مخاليفها، وكان على مذهب الاسماعيلية، ويستمد نفوذه الروحي من المستنصر الفاطمي، وذلك حينما نفر من حكمه كثيرٌ من علماءِ اليمن، وهاجروا الى مناطق منيعة لا تطولُ اليها يَدُه وأسَّسوا لهم هنالك هِجَراً للفرار بعقائدهم حتى لا يفتنوا فيها، وكان أهم «هِجَرِ العلم» الذي ظهرت آنذاك «هِجْرَةُ وَقَش» وقد بناها ابراهيم بن الهيثم واستمر الحال هكذا إلى أن زالت الدولة الصليحية ٤٣٩ـ٥٤٢هـ (١٠٤٧ـ١١٣٨م)، وكذلك كان الأمر في عهد الدولة الأيوبية ٥٦٩ـ٦٢٦هـ (١١٧٣ـ١٢٢٩م) فإنه لما امتد نفوذهم الى الجبال، ولا سيما صنعاء، هاجر منها مَن تمكن من الخروج من علماء الزيدية وفقهائها[٨٤].

وفي عهد الدولة الرسولية ٦٢٦ـ٨٥٨ (١٢٢٩ـ١٤٥٤م) وفي عهد الدولة الطاهرية ٨٥٨ـ٩٣٣ (١٤٥٤ـ١٥٢٦م) وكان حكام هذه الدول الثلاث على مذهب الامام الشافعي.

ثم في عهد الدولة العثمانية الأول ٩٤٥ـ١٠٤٥هـ (١٥٣٦ـ١٦٣٥م) وفي العهد الآخير ١٢٦٥ـ١٣٣٦هـ (١٨٧٢ـ١٩١٨م) وكانت الدولة العثمانية على مذهب الامام أبي حنيفة، وكانت القوانينَ الشرعية المعمول بها في دار السلطنة والولايات العثمانية التابعة لها على مذهب الدولة العثمانية، كما ظهرت الهِجَرُ في عهد الامام المتوكل اسماعيل بن الامام القاسم بن محمد المتوفى سنة ١٠٨٧هـ (١٦٧٦م) حينما جعل مدينة ضُوران مركز قضاء آنس قاعدة حكمه فكان يفدُ اليه كثيرٌ من علماءِ مذهبه فيقيمون عنده للقضاء والفتيا،

وكان يكلفُ بعضَهم بالاقامة في بعض قُرى آنس لتعميق وترسيخ مذهب الامام الهادي، ولا سيما حينما كانت ناحيةُ جبلِ الشّرق من أعمال آنِس على مذهب الامام أبي حنيفة، فقد ذكر المؤرخ محمد بن محمد زباره في كتابه «نزهة النظر» في ترجمة يحي بن يحي الدار أن أهلَ جبل الشّرق كانوا على مذهب الامام أبي حنيفة الى أن نزل بجبل الشّرق اسماعيلُ بن المرتضى بن حسن ابن الامام صلاح الدين وأخوه علي وفتحوا أبواب التدريس لمذهب الامام الهادي هناك فاعتنق أهلُه مذهَبَه، كذلك فقد تحول أهلُ الحدا في عهدِ المتوكل اسماعيل من المذهب الشافعي الى المذهب الزيدي.

٢ ـ الخروج على الظالم:

كانت المناطق التي ينتشر فيها المذهب الزيدي يحكمها أحياناً حكامٌ من غير أتباع هذا المذهب فيخرج أحدَ العلماء ممن تتوفر فيه شروط الامامة[٨٥] على الحاكم القائم ويذهب الى احدى قبائل الشمال المشهورة بالقوة والمنعة فيدعو الى نفسه بالامامة فتتحول القرية التي نزل بها إذا طال مكثُه فيها الى «هِجْرَة علم» بعد أن يلتحق به أعوانه ومؤيدوه وأتباعه، ليقوموا بنشر دعوته. وقد تدعو احدى القبائل الكبيرة عالماً مؤهلاً ليكون اماماً الى ديارها فيعلن دعوته منها وتُؤَازِرَه بالرجال والمال.

وكان إذا دعا أحد من الأئمة الى نفسه بالامامة من بين أظهر القبائل لعدم تمكنه من اعلان دعوته من العاصمة صنعاء لخضوعها لنفوذ حاكم آخر، فإنه يحرصُ على الاتصال بمن يتوسم فيه النصرةَ والمعونةَ له من العلماء والقادة وزعماء العشائر ومشايخ البلاد فيكتب الى كل واحدٍ منهم بلاغاً يُخبره بأن أهل الحلّ والعقد قد اختاروه وبايعوه اماماً وأنه محتاج الى مؤازرة العلماء والقادة، ويطلب ممن يكتب إليه حث ما لديه من العلماء على مبايعته والاسراع باللحاق به ليقوي بهم شأنه وشوكته حتى يتمكنَ من التغلبِ على من يحكم البلاد.

ولدينا بلاغ من الامام الهادي شرف بن محمد عِشَيْش[٨٦] غير مؤرخ مُوَجهٌ الى القاضي عبدالله[٨٧] بن علي بن عبدالرحيم العنسي يحثه على الاسراع باللحاق به وهذا نصه:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله عز من قائل كريم: **﴿يأيها الَّذين آمنوا هل أدُلّكُم على تجارةٍ تُنْجِيكُم من عذاب أليم تؤمنون باللهِ ورسولِه وتُجاهِدُون في سبيلِ اللَّهِ بأموالكم وأنفسكم ذلك خيرٌ لكم إنْ كُنتم تَعْلَمُون﴾**. الصف ـ ١٠، ١١، والصلاة والسلام على رسولِه القائل «من

سمع داعيتنا ـ أهلَ البيت ـ ولم يُجبها كبه اللهُ على مِنْخَره في نار جهنم، وعلى آله الذين مَشَوا عى منهاجِه القويم، وسلكوا صراطَه المستقيم.

وبعد.. فصدور هذه السطور[٨٨]..........[٨٩] الفهامة الحبر الصمصامة فخر ولي الله، النبراس الذكي، الأفضل الأعلم الزكي، الأكل الأنبل الشيْعي عبدالله بن علي العنْسي سلمه اللهُ، وأهدى الى مقامه الرفيع، وسوحه الخصيب المريع سلاماً، ورحمة الله وبركاته اكراماً واجلالاً.

صدورها من بلاد الأهنوم، والقلب من مناكر العَجَم[٩٠] مكلُوم بعد الاعلان بالدعوة المتلقاة بالقبول وبث الرسائلَ الموقظةَ لذوي العقول، ووصول العلماءِ الأعلام من اليمن والشام[٩١] وتواردوا الى الحضرة الساداتُ الكرام والرؤساء الأقرام أهل الحلِّ والابرام، ودخل الجميع في طاعتنا وانتظموا في سلك جماعتنا، وتعقب وصول الولد العزي سيف الاسلام محمد بن الامام ووصول بقية اخوانه الكرام. ووقع جمع الكلمة لنا، وأُلزِمَ العامةُ بامتثال أمرنا ونهينا والمقصود رضاء الله، واحياء دين الله، والجهاد في سبيل الله وانصاف المظلوم، والعلم بما يطابق مراد الحي القيوم.

وحكمك أيُّها المرجعُ والسقط المصقعُ ممن لا يَسْتَغْني عنه المقام، ولا يليق غفوله عن مركز الاسلام ندعوك لبيعتنا، والدخول تحت طاعتنا، والوصول الى حضرتنا وملازمة هِجْرَتِنا. ويكون منك العناية في حث من تراه من المؤمنين الحافظين لحدود رب العالمين فيما يجب من الاعانة للهولرسوله، ولنا في الدفع والنفع للاسلام والمسلمين.

هذا ونحن في حال الحث والتحشيد، ومن الله نستمد النَصْرَ والتأييد، والتوفيق والتسديد.

ولا نزيدكم تحري في المبادرة بوصولكم وتشمير في حضوركم: ﴿**يأيها الذين آمنوا استجيبوا لِلَّه وللرسول إذا دعاكم لما يُحيِيكُم وأعلموا أنَّ اللهَ يحولُ بين المرءِ وقلبه وأنه اليه تُحْشَرون، وأتقوا فتنة لا تُصيبَنَّ الذين ظلموا منكم خاصة، وأعلموا أن اللهَ شديد العقاب**﴾[٩٢] الأنفال ـ ٢٤، ٢٥ ـ.

والله يبارك فيك ويصلح شأنك ودينك ودنياك وآخرتك.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته وصلى الله وسلم على محمد وآله.

وهذا معروض على اخوانكم المؤمنين ﴿**وذَكِّر فإنَّ الذِّكرى تَنْفَعُ المؤْمنين**﴾ وأنت بمحلٍ من الكمال.

٣ ـ التنازع على سلطة الامامة:

قد يرى أحدُ العلماء أنه أصلح للامامة لاستيفائه شروط الامامة وأنه أقدر على النهوض بها من الامام القائم المتربع على دست الحكم؛ إمّا لعجزه عن القيام بأعباء هذا المنصب الكبير، واما لظهور الفساد في حكمه، وإمّا لطمع ورغبةٍ في الاستيلاء على الامامة فيذهبُ هذا العالمُ الى إحدى القبائل المنيعة خُفْيَةً حتى لا تُحْبَطَ مساعيه بعد أن يكون قد مهد السبيل بالاتصال مع رؤساء تلك القبيلة لايوائه ومؤازرته والوقوف معه ومبايعتهم حينما يعلنُ نفسَه اماماً والوقف الى جانبه، واستقبال من يلتحق به من أعوانه ومؤيديه من العلماء والرؤساء والقادة وغيرهم، وقد لا يذهبُ الى القبيلة التي وعدته بالمؤازرة الاّ بعد أن يكونَ أصحابه وأعوانه قد ذهبوا اليها قَبْلَه، فإذا بلغ مأمنه، ولحق به أهله اتخذ القرية التي حطَّ فيها رحالَه، وأمن نفسه منها اماماً «هِجْرة» فإذا قَوي أمرُه، واستفحل شأنه باستجابة قبائل أخرى لدعوته فإنه يتقدم بالمحاربين من القبائل التي استجابت لدعوته للاستيلاء على مقاليد الحكم من الامام السابق بالقوة إذا تغلب عليه، وقد يُجَهِّزُ القبائلَ المواليةَ له تحتَ قيادة من يثق فيه من أهله أو من أعوانه المخلصين فإذا كُتب له النجاح فقد تحقق هدفه، واذا عجز عن الوصول الى غرضه فإنه يعودُ الى هِجرته التي أعلن نفسه منها اماماً ليُعِدَّ العُدَّةَ للقيام بحملة أخرى إذا استمر ولاءُ القبائل التي بايعته على حاله السابقة، وإذا تَخَلَّى عنه أعوانه ومؤيدوه، وفتر حماسهم له فإنه يقنعُ بالبقاء في تلك الهجْرة، ويشتغل بالتدريس، وينقطع للعلم إذا لم يطالب الامام الذي انتصر عليه من القبيلة التي آوته بتسليمه اليه أو طرده من عندها، وقد ينتقل الى قبيلة أخرى فيوافق الامام على بقائه فيها إذا تكفلت تلك القبيلة أنها لن تسمح له بممارسة أي نشاط سوى التدريس، وإذا ضاقت عليه السُبُل فقد يسعى عن طريق بعض أصدقائه للمصالحة مع الامام ويعود مستكيناً طالباً الصفح عنه.

٤ ـ عزل الامام عن منصبه:

قد يرى ذو الحل والعقد من العلماء والقادة والرؤساء أن الامامَ المعترفَ به غيرُ صالح لاستمراره اماماً فيتقدمون اليه لمطالبته بالتخلي عن الامامة فإذا كان ضعيفاً فإنه يتخلى عنها سلما، ويعهدون الى رجلٍ آخر للقيام بهذا الأمر، وإذا كان قويا فانه قد يرفض التخلي عن منصبه، ويتمسك بحقه في البقاء اماماً ويعد العُدَّةَ لمواجهة ما يحتمل أن يحدث من حشد القبائل عليه لانتزاع الأمر منه بالقوة، فاذا غلب على أمره ونجا من القتل فقد يطلب من الثائرين عليه السماح له بالبقاء في احدى القرى التي يختارها لنفسه لتكون هجرة له فيقضي فيها بقية عُمره بعيداً عن نفوذ الامام الذي خلفه والذي لا يطمئن الى سلامة حياته وحياة أهله تحت ظل حكمه وينقطع في هجرته للتدريس.

وقد يطلب الامامُ الحاكمُ من القبيلة التي هَجَّرت احدى الشخصيات الكبيرة أن تلغي تهجيرها له إذا رأى منه عملاً يهدد وجوده كامام أو أنه يسعى لاثارة القبائل عليه، ومحاولة وضع مصاعب جمّة في طريق استقراره وهدوءه. ومن هذا القَبِيْل ما كتبه الامام المنصور محمد بن يحي حميد الدين الى مشايخ بني صُرَيْم من حاشد يطالبها بالغاء تهجيرها لصالح الغرباني، وهذا نص بلاغه:

بسم الله الرحمن الرحيم

خدأمتنا الكِرام وأنصارَ الحق الفخام، مشايخَ بني صُرَيْم أصلح اللهُ لهم الشأن، وجعلهم من أتباع القرآن، وعترة سيد ولد عدنان.

صدورها بعد وصول كتابكم من شأن السيد صالح الغُرْبَاني الذي خان اللّهَ في عهده، وخان المُهَجِّرِينَ له بكَذِبِ وَعْدِهِ.

والآن ملزمكم بظاهرة[٩٤] في سُوق خَمِر[٩٥] بقطع تَهْجيره هو ومن تابعه على الضَلال، وسيأتيكم في شأنه العلم الزلال فمن نكث فإنما ينكث على نفسه.

بارك الله فيكم، وشريف السلام.
حرر ١٧ رمضان ١٣١٥هـ.

وفي أعلا هذا البلاغ ختمُ الامام المزبور فيه «أمير المؤمنين المنصور بالله ربّ العالمين» سنة ١٣٠٧[٩٦].

٥ ـ اضطراب الأمن وفقدانه في المُدن:

كانت مدنُ اليمن ـ ولا سيما صنعاء ـ تتعرضُ ما بين حين وآخر لهجوم القبائل عليها ومحاصرتها حينما تخلو البلاد من حاكم قوي يحفظ لها الأمن والأمان، ويوفر لها الرخاء والاستقرار مما يجعل أكثر قبائل الشمال ـلفقرها المدقع ـ تندفع كالجراد المنتشر فتقطعُ الطرقات، وتغزو المدن والقرى وتنهبها وتسلبُ ما فيها فينال سكانها مضراتٌ جسيمة من الدمار والخراب في بيوتهم وخسائر فادحة في الأنفس والأموال.

وكان أشدُ الكوارث التي تنزلُ بالعاصمةِ من غارات القبائل هي التي يمتطي أحد الطامعين في الحكم هَيَجَان هذه القبائل فيحرك فيها أطماعها ورغبتها في الانتقام، ويسوقها أمامه ليحقق غرضه بالاستيلاء على الملك، وما أكثر ما كان التنافس على الاستيلاء

على صنعاء بين الطامعين في الحكم[97] فكان بعضُ العلماء والفضلاء حينما يشتد الحصار بصنعاء يخرجون منها بمشقةٍ، ويذهبون الى بعض القرى النائية حيث يجدون فيها الأمن والاستقرار فتتحول القُرى التي يسكن فيها العلماءَ الى «هِجِر للعلم».

٦ ـ نشر الوَعْي الدِّيني:

كثيراً ما يشتد تفشي الجهالةِ بأحكام الشريعةِ الاسلامية عبادةً ومعاملةً في مناطق القبائل في مشارق اليمن وشمالها فيرجعُ سكانُ هذه المناطق الى التعامل بالأحكام العرفية فيُحلّون أحياناً ما حرَّمَ ويحرمون ما أحلَّ اللهُ فيسارع بعض العلماء بالهجرة الى مساكن هذه القبائل لنشر التعليم فيهم وإرشادهم الى معرفة الحلال والحرام إمتثالاً لقول الله تعالى: ﴿وإذ أخذَ اللهُ ميثاقَ الذي أتوا الكتابَ لتبيننه للناس ولا تَكْتُمُونَه﴾ الآية ١٨٧ آل عمران. وتتحولُ القريةُ التي نزل بها هذا العالمُ الى «هِجْرَةِ علم».

وقد تدعو بعضُ القبائل أحدَ العلماء ليسكنَ بين أظهرهم لنشر التعليم وتفقيه العامة بأمور دينهم، وتولّي فصلِ الخصومات وقِسْمَةِ المواريث وتوثيق المعاملات من بيع وشراء وعقد زواجٍ وطلاقٍ الى غير ذلك من الأمور التي لا بدَّ من الرجوع فيها الى حاكمٍ شرعي، وتتكفل القبيلة بتهجيره وتهجير مَسكنِه.

كذلك فإن مدن العلم وهجره كانت تستقبل في كل عام عدداً كثيراً من أبناء الريف الراغبين في طلب العلم، ويقال لهم خلال طلبهم للعلم «مُهَاجرين» وينزلون في منازل[98] ملحقةٍ بالمساجد والجوامع، كما يجدون عوناً كبيراً من أهل الخير إذ أن طالب العلم يحصل من بعض البيوت ما يكفيه من الخبز إذا كان محتاجاً ويسمى «الراتب»، كما أنهم يجدون من العلماء مساعدة عظيمة في اعارة كتب الطلب للقراءة فيها أو للاستنساخ منها.

وكثيراً ممن يحوزُ على قدرٍ كبيرٍ من المعرفةِ يعود الى بلدته لنشر العلم وتدريسه امتثالاً لقول الله تعالى ﴿فلولا نفَرَ من كلِّ فرقَةٍ منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولِيُنْذِروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلَّهم يحذرون﴾ التوبة ١٧٢ فتتحول بلْدَتُه الى «هِجْرة علم» مقصودة.

٧ ـ ظهور هجر الزهاد:

ظهرت في المئة الثامنة للهجرة «هِجَر» خاصة بالزُّهاد الذين ابتعدوا عن زخارف الدُّنيا ومباهجها، وانقطعوا للعبادة، واهتموا بالجانب الروحي في الانسان.

وكان الزاهد العابد ابراهيم بن أحمد الكينعي المتوفى بصَعْدة سنة ٧٩٣ هو أول من

أنشأ هذا النوع من الهجر، وحثّ تلاميذه الذين سلكوا مسلكه على انشاء هجر لهم مماثلة لهجرته، وكان يقوم بزيارتهم الى هجرهم كل عام، ويتعهدهم برعايته. ومن أبرز تلاميذه الحسن بن موسى بن الحسن الأوطاني، وكان اسم هجرته، «هِجْرَة الأوطان» في بلاد مَذْحِج، وكذلك حَسَن سَلْمان، وقد سميت هجرته العامرةُ الى اليوم في مخلاف وادي الحار من أعمال ذمار باسمه أيضاً.

ومن الهِجَر التي كان يسكنُ بها ابراهيمُ الكينعي ويزورها «هِجْرَةُ مَعْبَر» في جَهْرَان و «هجرة عرام» و «هجرة الوشل» في وادي زبيد من مخلاف زبيد وأعمال ذمار.

وقد سلك هذا المسلك الامام المجتهد الكبير محمد بن ابراهيم الوزير المتوفى سنة ٨٤٠ صاحب «العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم» واعتزل الناس في آخر حياته، وألّف كتابا في هذا الموضوع اسماه «أنيس الأكياس في فضل الاعتزال عن الناس».

هذه هي أبرز بواعث ظهور «هِجَر العلم» في المناطق التي ينتشر فيها المذهب الزيدي.

ولو أردنا أن نعرف منابت أشهر علماء اليمن المجتهدين لوجدنا أن أبرزهم قد عاشوا في «هِجَر العلم» ومعاقله إما ولدوا فيها، وإما عاشوا فيها أو أقاموا بها فترة من الوقت أو كل ذلك مجتمعاً. ومن أبرزهم:

- أبو محمد الحسنُ بن أحمد بن يعقوب الهمداني، لسان اليمن، وهو عالم مؤرخ نسابة شاعر فلكي لغوي نحوي، له مشاركة تامة في كثير من المعارف الاسلامية، وهو صاحب كتاب «الإكليل» في عشرة أجزاء قد ولد في صنعاء يوم الأربعاء ١٩ صفر سنة ٢٨٠هـ وعاش فيها ثم أقام في صَعدة، كما جاور في مكة فترةً من الوقت، ثم عاد وجرت له أحداثٌ كثيرة، واعتقل بسبب حبه لبلاده واعتزازه بتاريخها القديم واشادته بعظمائها وزعمائها.

ثم انتهى به المطاف الى رَيْدَة البون في الشمال من صنعاء، وهي من معاقل العلم الشهيرة فاستوطنها وصنّف فيها كتابه (الإكليل) وغيره، وقد توفي بها في منتصف المئة الرابعة للهجرة تقديراً.

- نشوانُ بن سعيد الحِمْيَري: وهو عالم مبرز في اللغة، والتفسير، والنحو والصرف، والأصول والفروع، والتاريخ، والأنساب، وسائر فنون الآداب، شاعر، فحل، قوي الحبك. وهو صاحب كتاب «شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم» في اللغة والصرف والنبات وأسماء البلدان والأعلام وغيرها في أربع مجلدات كبيرة، وقد عاش في «هِجْرة حُوث»،

وربما أنه ولد بها، فهو يقول عند ذكره «حوث» في موسوعته شمس العلوم: «وبحوث كان مقام نشوان بن سعيد مصنف هذا الكتاب. ثم قال:

بشاطىء حُوثٍ من ديار بني حَرْبِ لقلبي أشجانٌ مُعَذِّبَةٌ قَلْبي

وقد تنقل ودعا الى نفسه بالامامة، وتملَّك بعضَ النواحي ليجمَع الى مجدِ العلم - وقد تحقق له منه ما يريد مجد السلطان، ولكنه أخفق فيه، ولم يكتب له النجاح.

وقدعاش آخر عمره في خولان بن عمرو من نواحي صعدة حتى توفي بالقرب من حيدان سنة ٥٧٣.

- محمد بن ابراهيم بن علي الوزير: عالم محقق في علوم كثيرة، مبرز في علوم الحديث، مجتهد، ترك التقليدَ، ونعَى على علماء عصره جمودهم عليه، وعمل بالكتاب والسنة. وهو صاحب المؤلفات الكثيرة وفي مقدمتها «العَواصم والقواصم في الذَّبِ عن سنة أبي القاسم» كان مولده في «هجرة الظهراوين» - وهي احدى هجر آل الوزير - في رجب سنة ٧٧٦، وتوفى بصنعاء سنة ٨٤٠.

- ويحيى بن حمزة بن علي بن ابراهيم: الامام المؤيد، وهو عالم مجتهد، مبرز في علوم كثيرة، صاحب التصانيف الكثيرة، وفي مقدمتها «الطراز في علوم البلاغة والاعجاز» والانتصار على علماء الأمصار» في تقدير المختار من مذاهب الأئمة وأقاويل علماء الأمة في الأسرار» في ثمانية عشر جزءا.

مولده بصنعاء سنة ٦٦٩ وأقام في «هجرة حوث» ودعا الى نفسه بالامامة في شهر رجب سنة ٧٢٩، وقيل سنة ٧٣٠، ولم ينجح لوجود أئمة ثلاثة معارضين له، وقد توفي بذمار في شهر رمضان سنة ٧٤٩هـ.

- أحمد بن يحيى بن المرتضى الامام المهدي: عالم محقق في علوم كثيرة، مبرز في الفقه والأصولين. له مؤلفات كثيرة أهمها «البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار». دعا الى نفسه بالامامة في صنعاء سنة ٧٩٣، ولم يكتب له النجاح إذ تغلب عليه الامام علي بن صلاح، واعتقله في سجن صنعاء، ثم استطاع الفرار منه، وتنقل في عددٍ من «هجر العلم» واستقر فيَ آخر أيامه في ظفير حَجَّة، وهو من معاقل العلم المشهورة حتى توفي به سنة ٨٤٠هـ.

- صالح بن مهْدي المقبلي: عالم مبرز في علوم كثيرة، مجتهد كبير نبذ التقليد، وعمل بأدلة الكتاب العزيز، وما صحَّ لديه من صحيح السنة النبوية. له مؤلفات نافعة، منها «العلم الشامخ» و «المنار في المختار من جواهر البحر الزخار» «والأبحاث المسددة» وغيرها.

درس في هجرة ثُلاَ، ولما اشتد إيذاء أعداءِ السنة له باع بيته، وهاجر الى مكة المكرمة

فأقام هنالك حتى توفى بها في ربيع الأول سنة ١١٠٨.

ـ الحسن بن أحمد الجلال: عالم مجتهد، مال الى العمل بالسنة، وله مؤلفات كثيرة أبرزها، «ضوء النهار على متن الأزهار» مولده في «هجرة رغافة» من جماعة، وأعمال صعدة في رجب سنة ١٠١٤ وتوفي بالجراف في ضواحي صنعاء سنة ١٠٨٤.

ـ يحيى بن الحسين بن الامام القاسم بن محمد: عالم مجتهدّ، حافظ، محقق في علوم السنة، مؤرخ. ويعد أعلم علماء آل القاسم على الاطلاق، ترك التقليد، وعمل بالكتاب والسنة واشتغل بالتأليف، وأهم مؤلفاته «إنباء الزمن في تاريخ اليمن» و «طبقات الزيدية» (المستطاب). لم يبايع عمهّ الامام المتوكل اسماعيل لأنه أنكر عليه أموراً[٩٩]، واعترض على القاضي أحمد بن سعد الدين المسْوري برسالة سماها «صوارم اليقين لقطع شكوك القاضي أحمد بن سعد الدين» وجرى بينه وبين علماءِ عصره منافرةٌ وخصومةٌ لميله الى العمل بالكتاب والسنة. مولده في شهارة سنة ١٠٣٥ وهي من معاقل العلم الشهيرة، ووفاته بصنعاء سنة ١١٠٠.

ـ محمد بن اسماعيل بن صلاح الأمير: عالم مبرز في علوم كثيرة، لا سيما علوم الحديث، فقد انفرد في عصره برئاسته. ترك التقليد واجتهد، واشتغل بالتأليف، ويعد «سبل السلام شرح بلوغ المرام» لا بن حجر، و «منحة الغفار على ضوء النهار» و «عدة الأحكام شرح عمدة الأحكام» لابن دقيق العيد من أشهر مؤلفاته، وقد كان له فضل كبير في نشر علوم السنة في شهارة وغيرها من «هجر العلم».

مولده في هجرة كحلان سنة ١٠٩٩ وفيه نشأ وتعلَّم، ثم انتقل مع أبيه الى صنعاء فدرس فيها الى أن بلغ درجة الاجتهاد، ثم تصدَّر للتدريس، وبعد ذلك تنقل في هجر عديدة، وتوفي بصنعاء سنة ١١٨٢.

ـ عبدالقادر بن أحمد بن عبدالقادر بن الناصر: عالم محقق في فنون كثيرة، مبرز في علوم الحديث والتفسير، اشتغل بالتدريس في كوكبان، وهو من معاقل العلم المشهورة، كما اشتغل بالتأليف، وله مؤلفات كثيرة أكثرها رسائل. انتقل الى صنعاء، وعاش فيها حتى توفي بها سنة ١٢٠٧، وكانت ولادته في كوكبان سنة ١١٣٥.

ـ مُحمَّد بن علي بن محمد الشوكاني: الامام المجتهد، شيخ الاسلام، قاضي القضاة، نبذ التقليد بعد أن اجتهد، وبرع في علوم السنة. تصدر للتدريس في جامع صنعاء، وتولى القضاء الأكبر. وكان وزيراً لثلاثة أئمة، ومع ذلك فلم ينقطع عن التدريس والتأليف، وله مؤلفات كثيرة في التفسير والأصول وعلومِ السنة وأبرز مؤلفاته «نيل الأوطار من شرح

منتقى الأخبار» لابن تيمية، «والفتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير»، «والسيل الجَرار المتدفق على حدائق الأزهار». مولده في هجرة شَوكَان سنة ١١٧٣، ووفاته بصنعاء سنة ١٢٥٠هـ.

أسباب زوال «هجر العلم»:

ورغم ما كانت تتمتع به «هجر العلم» من حصانة ومناعة بفضل حماية القبائل لها فإن بعضها لم يسلم من حوادث الزمان وكوارث الأيام، فهذه «هِجْرَة شَوكان» قد داهمتها وحدةٌ من الجيش العثماني في المئة الحادية عشر للهجرة فَصبّحت سكانها يوم عيد الاضحى وهم مجتمعون لصلاة العيد في مسجدهم فلم يشعروا ـ كما ذكر صاحب التقصار ـ الاّ بعسكر الأتراك على أبواب المسجد فقاتلوهم قتالا عظيما، وقتل من أهل «الهِجرة» جماعة وأسر آخرون من كبارهم، وعادوا بهم الى صنعاء بعد أن خَرَّبوا بيوت سلف الامام الشوكاني وغيرها.

والسبب في ذلك أن سكانها كانوا يُحَرِّضُون القبائل على مقاتلة الأتراك ومحاربتهم تأييداً لامام عصرهم وذلك كما جاء في كلام الامام الشوكاني استطراداً في ترجمته لوالده؛ فقد قال: «وهذه الهجرة ـ هجرة شوكان ـ معمورة بأهل الفضل والصلاح والدِّين من قديم الزمان لا يخلو وجود عالم منهم في كل زمن، ولكنه يكون تارة في بعض البطون، وتارة في بطن أخرى، ولهم عند سلف الأئمة جلالة عظيمة، وفيهم رؤساء كبار ناصروا الائمة، ولا سيما في حروب الأتراك فإن لهم في ذلك اليد البيضاء وكان فيهم إذ ذاك علماء وفضلاء يعرفون في سائر البلاد الخولانية بالقُضَاة. وكانوا يتفرقون في القبائل، ويدعونهم الى الجهاد، ويحثونهم على حرب الأتراك، وكان من بصنعاء من الأتراك يَغْزُون الى هذا المحل غزوة بعد غزوة، ويخربون فيه البيوت ويعودون الى صنعاء، وغزوهم في بعض السنين في يوم العيد، فلم يشعرو الاً وجنود الأتراك قائمون على أبوابه فقاتلوهم فقتل منهم جماعةٌ وفر آخرون وأسر الأتراك أكابرهم، ودخلوا بهم صنعاء»[١٠٠].

كذلك فقد أصاب «حصن ظفير حجة» وهو من هجر العلم ومعاقله أضرار «جسيمة» حينما اعتصمت به قوات الامام الهادي شرف[١٠١] الدين سنة ١٣٠٠ لتتمكن من محاربة القوات العثمانية المرابطة في مدينة حَجَّة فاضطر المشيرُ محمدُ عزت باشا الوالي العثماني في اليمن الى إرسال قواتٍ من الجيش العثماني من صنعاء بقيادة أحمد رشدي بك، وأتبعه بقوات أخرى بقيادة رفيق بك، وقصفت القوات العثمانية «ظفير حجة» بعدد من قذائف المدفعية أخربت بعض بيوته، ثم اقتحمت القوات أسواره، واستولت عليه[١٠٢].

ثم جرت لظفير حجة أيضاً حادثة أخرى؛ فقد استولت عليه قوات الامام المنصور

محمد بن يحيى حميد الدين سنة ١٣٠٩هـ لتجعل منه معقلا لها ضد القوات العثمانية التي كانت في حرب مستمر مع أتباع الامام المذكور. وقد استطاعت القوات العثمانية أن تنتزعه منهم، وأن تستولي عليه بعد أن أصيب بأضرار فادحة(١٠٣).

كذلك فقد تحصنت قوات الامام المذكور في «هِجْرَةِ القُوَيْعَة» من ناحية الشرف الأسفل من نواحي حجَّة سنة ١٣١١، وتحرشت بالقوات العثمانية المرابطة قريبا منها فردَّت عليها بقذائف مدافعها، وأصلتها ناراً حامية حتى تهدَّمت بيوتها، وتفرق عنها سكانها ومن اعتصم بها. وهي اليوم أطلال.

وتعرضت «هجرة القارة» في ناحية جبل الشرق من قضاء آنس لحرق بعض بيوتها من قبل الجيش العثماني بعد أن أعلن الشيخ علي بن المقداد بن راجح الكينعي(١٠٤) عصيانه على الدولة العثمانية في اليمن سنة ١٣٠٨ مع أنه كان من أعوانها والعاملين معها، فأنضم اليه أخوانه وبنو عمه وكثير من مشايخ ورجال آنس فكانوا يهاجمون القوات العثمانية، ويقطعون عليها الطرقات والامدادات فجهزت القيادة العسكرية في صنعاء حملة كبيرة لمحاربته فلم تظفر به، ولكنها أخربت بيوته وبيوت بني عمه فكبر عليه الأمر أن تخرب بيوته وتسلم بيوت الآخرين، وكان على صلة قوية بالامام المنصور محمد بن يحيى حميد الدين منذ أن أعلن عصيانه للدولة العثمانية، فكلف الشيخ علي المقداد من أشاع بأن القضاة آل الغشم يميلون الى حكم الدولة العثمانية مع أنه لا صحة لهذا الخبر فخشي القضاة آل الغشم على أنفسهم وبيوتهم من عقوبة الامام المنصور إذ كان يرسل من ينسف بيوت من يعمل مع الدولة العثمانية بالبارود(١٠٥) فسارع القاضي أحمد بن مطهر الغشم وأخوه القاضي محمد ابن مطهر الغشم بالسفر الى القفلة مقر الامام المنصور لمقابلته ودحض الوشاية عنهم مع أن الامام كان يعرف أن آل الغشم لا صلة لهم بالدولة العثمانية مطلقا. ولما قابلا الامام ألزمهما بالبقاء عنده، ولم يسمح لهما بالعودة الى آنس. فبقيا على كُرهٍ، وذهب الشيخ علي المقداد الى «هِجْرَة القارة» وتحصَّن بها ثلاث مرات سنة ١٣١٩ وسنة ١٣٢١ وسنة ١٣٢٢ فاضطرت القوات العثمانية الى ملاحقته في كل مكان ينزل به فلما علمت بوجوده في «هجر القارة» تبعته الى هنالك فأحرقت بيوتها كما أخبرني القاضي العلامة محمد بن اسماعيل الغشم.

وقد جرت قبل ذلك لبعض «هجر العلم» أحداث خطيرة أدت الى خرابها وتدميرها؛ فحينما اختلف الامام المنصور عبدالله بن حمزة المتوفى سنة ٦١٤ مع الفرقة المطرفية وهي فرقة زيدية ملتزمة بمذهب الامام الهادي يحيى بن الحسين في الفروع الا أنها كانت كالمعتزلة ترى أن الامامة لا يختص بها أحد فأغضب ذلك الامام عبدالله بن حمزة

وجرد نفسه لمحاربتها والقضاء عليها ـ فشن حرباً شعواء على علمائها وقادتها، وأباد حضراءهم، وقضى على تراثها، وحكم بأن مساجدها ضرارية، كما ذكر ذلك أحمد بن عبدالله الوزير في كتابه الفضائل، فأخربها كما أخرب هجرهم، وكانت هجرة قاعة في مقدمة هجرهم التي أخربها وقال في ذلك:

لست ابنَ حمزةَ إن تركتُ جماعةً ... يتجمعون بقاعةٍ للمُنْكرِ
فلا أوردن البيض في أعناقهم ... وسنابك الخيل الجياد الضُمَّرِ

وأخرب أيضاً «هجرة الهرائم» في وادعة لتحصن الأمير يحيى بن الامام أحمد بن سليمان بها ضد الامام عبدالله بن حمزة نفسه.

كذلك فقد أغار الملك المظفر يوسف بن عمر بن علي بن رسول بجيوشه على «حَدَّة» و «سناع» في سنة ٦٧٢ حينما كانت القوات المناوئة لحكمه تعتصم بها، فأخربهما خراباً شديداً ـ كما يذكر الخزرجي في العقود اللؤلؤية ـ وكذلك فعل في حصن «ذي مرمر» و «حصن كوكبان» فأخربهما وهي جميعاً من معاقل العلم وهجره.

كما أن هنالك هجراً أخرى أصابها الخرابُ والدمارُ لأسبابٍ مختلفة، ولم يبق منها الا أساؤها مثل «هجرة أوطان» من بلاد مذحج، ولا يعرف اليوم مكانها، و «هجرة ذي غبت» من بادية ذمار، و «هجرة شيزر» من خبان بالقرب من «هجرة الذاري»، و «هجرة دبَر» من مخلاف سنحان، ولم يبق منها الا أطلالها وكذلك مسجدها كما تقدم بيان ذلك.

وذكر صاحب «المواهب السنية» في أخبار سنة ١٢٢٧ أن «هجرة الطرائف» من الشاحذية من ناحية الطويلة قد غزيت من قبل جماعة من حبار وأنهم أخذوها عنوة كأنما طاف عليها طائف، وقتل نحو تسعة رجال ونهبوا جميع ما فيها من الأموال.

كما أن هجراً أخرى ما تزال تحمل اسم الهجرة مع أنه لم يبق فيها من يتصف بالعلم، كما لم يبق لها ولا لأهلها شيء من التهجير، وقد صارت مثل عامة القرى الأخرى مثل «هجرة إسبيل» و «هجرة حسن سلمان» و «هجرة عرام» و «هجرة منقذه» وجميعها في مخاليف ذمار، و «هجرة قروى» من خولان و «هجرة الكميم» في مخلاف الكميم من ناحية الحدا، و «هجرة وقش» في بني مطر.

كذلك فإن قرية مدر من أرحب كانت من الهجر المشهورة منذ ألف عام، ولكنها اليوم لا تحمل اسم «الهجرة»، ولم يبق فيها ما يدل على أنها كانت من مراكز العلم.

أمّا أغرب ما تعرضت له بعض الهجر وأنكرها فهو أن ينكث بعض القبائل بما

تعهدوا به من الحماية للعلماء ولمساكنهم، ويكون المهجرون هم مصدر الشر لما هجروه، فقد ذكر يحيى بن محمد بن حسن بن حميد المقرائي في كتابه «مكنون السِّر في تحرير نحارير السر» ما حدث لهجرة بهمان، فقال: «نعم لما أشرف علينا زمن تغير فيه أهله، وانخلعوا عن الدين، ورفضوا الحق المستبين، وواخوا الشيطان وعصوا الرسول حتى أفضى ذلك الى هتك المحارم، ولم يبق شيء من قواعد القبائل قصد من قصد ممن اتصف بهذه الرذائل هتك أهل العلم وأهل الفضل وانزالهم عن درجاتهم ـ. وكان من أعظم ذلك أن قصد جماعة من القبائل الكافلين لهجرة بهمان، بيت الفقيه عماد الدين يحيى بن علي بن رفيق الله لنهبه بالليل وطلعوا البيت من عَرْضِهِ[١٠٦] ونهبوا ما فيه، وقتلوا الفقيه ظلما وتعدياً وهو متوفى عن نفسه وماله فقتل شهيداً مظلوماً في أحد شهور سنة ٩٦٢.

ومن العجيب أن القبائل من نِهْم وخَولان الكافلين لهذه الهجرة لم يقوموا بواجبهم من الدفاع عنها في ذلك الحادث، ولا ثأروا بحجته فيما هنالك بعد أن كانوا يقتلون القتلى الكثيرين، ويثورون على ما هو دون ذلك فنسأل الله السلامة».

وكان المَقْرائي قد وصف «هِجْرَة بَهمان» بقوله: «وهذه الهجرة من محاسنِ الجهة[١٠٧] وأهلها فقهاء وفضلاء أهل معارف، ونساؤهم كرجالهم في الديانة وقراءة القرآن، وقد نشأ منهم جماعة في هذا الزمان نرجو بلوغهم الدرجات العاليات»، ثم قال: «وهذه الهجرة ـ أي هجرة بهمان ـ هَجَّرها الأعيان، وصرفوا فيها العِنَايات، وأخذوا لها الكفالات[١٠٨] من القبائل وأهلِ الولايات، وأسسها أهاليهم على مقتضى حسن النيات، ووقف لها أهلُ الفضل والديانات وعلى مسجدها الوقوفاتِ الصالحاتِ المعتبرات، وجعلوا مصرفها أهل العلم والحاجات، ومن وفد الى مسجدها من المستحقين وأهل الطرقات حتى صارت مقصودة لجميع الارادات».

كما وصف المؤرخ المَقْرائي أيضاً قبائلَ خولانَ ونهم في سياق كلامه على «هجرة الأبناء» وهي احدى هجر وادي السر، وأنهم أوفياء ملتزمون بطاعة علمائهم وفضلائهم فقال مشيداً بهم: «وكان أهلُ تلك الجهات يستحكمون لعلمائها وفضلائها، ويمتثلون لأوامرهم ونواهيهم، ولا يقدمون الا تبعاً لاقدامهم، ولا يحجمون الا تبعاً لاحجامهم حتى اهتدى أهل تلك الأزمان، وسلك كثير منهم مجاري الشريعة المطهرة، وتركوا ما يخالفها. وكانوا يقومون بطلبة العلم وغيرهم، ويعينوهم بالاعانات النافعات التي تفرغ قلوبهم للعلم والطاعات لتحصيل الثواب للجميع. وكان كثير منهم في غير دولة الائمة يخرجون زكاتين: زكاة للدولة وزكاة للطلبة والمستحقين.

وكان جميع قبائل نهم وخولان مع كثرتهم واختلافهم لهم رؤساء وسلاطين يفيدون

ويهتدون بمن في هذه الأماكن ويجللونهم، ويفدون عليهم للتبرك والتفقه في الدين، وأعمال الدنيا والآخرة ويصلونهم بالواجبات، ويبرونهم من خالص مالهم بأنواع البر، وكان لهؤلاء حكمه على قبائلهم يأتمرون لأمرهم، وينتهون لنهيهم، ويقدمون باقدامهم ويحجمون باحجامهم. ليس على أهل السر ومن سكنه ضررٌ ولا عنفٌ ولا تعدٍ، وكانوا لا يعاملونهم الا معاملة مثلهم وجنسهم من سائر القبائل؛ كل أمر لوجهه، وليس أحد منهم يخالف ما أشار اليه عقّالُهم[19] فضلاً عن علمائهم وأهل الفضل منهم أو من سكن تلك الأماكن، فنسأل الله سبحانه أن يصلحهم ويهديهم الى طريق النجاة والى طريق آبائهم وأجدادهم والأولين والمهتدين والصالحين وتقلب قلوبهم على ما هنالك».

ويظهر أن ما حدث لهجرة بهمان من الاعتداء على بيت القاضي يحيى رفيق وقتله قد حدث شيءٌ ما لهجرة الأبناء فقال المقرائي: «وكان هذا المكان الذي هو الأبناء الى هذه الفترة من محاسن بلاد صنعاء بل من محاسن بلاد الزيدية يفد اليه الخاص والعام من جميع الأقطار والأنام حتى حدث ما حدث، ونزل ما نزل فنسأل الله سبحانه أن يحول ما نزل بنا الى ما ذهب علينا».

كذلك فقد أصاب العلماء آل عقبة بعض المحن، ففي مطلع البدور لابن أبي الرجال في ترجمة علي بن أحمد بن محمد بن عقبة أن عقبة أشهر جدودهم، وهو الملك المتآمر على صنعاء وأعمالها في بعض مدته، وهو الذي بنى المساجد العظيمة في قَرْوَى موطنه، ومسقط رأسه، وكان له بها دار تسمى (دار المناحل) وسط وادي قروى على قرية الحُمَيْرا. وانحاز عقْبَه الى قرية الحُمَيْرا ليحضها ضد عدوان بني بهلول وبني نصر حينما اعتدت عليه قبائل بني بهلول ونهبوا غنمه، كما استولى بنو نصر على دار المناحل وما حولها فتفرق أولادهُ في البلاد، فذهب بعضهم الى آنس، وسكنوا الأرْيَم من مخلاف بني خالد فصارت هجرة لهم، وتعرف اليوم بهجرة بني عقبة، وبعضهم سار الى هجرة ساقين من مخلاف خولان بن عمرو بعد أن أقاموا في هجرة مَعْيَن في بادية مدينة صَعْدة.

معاقل العلم:

تنتشر معاقل العلم في سائر مناطق اليمن الأخرى، وهي التي ينتشر فيها مذهب الامام الشافعي، وفي بعضها مذهب الامام أبي حنيفة، فإن فيها قرىً عديدة منبثة في سهول البلاد وجبالها كانت مقصودة لطلب العلم بما في ذلك «ربط العلم» التي كانت منتشرة أيضاً في ربوع مناطق كثيرة من مخاليف اليمن. الاّ أن هذه القرى لم تكن تدعى «هجر العلم» وإنما تدعى بأسمائها التي عرفت بها منذ نشأتها وتكوينها، مع أن كثيراً من دوافع ظهورها كمعاقل لنشر العلم يشبه الى حد كبير ـ إذا ما استثنينا الجانب السياسي

الذي يتعلق بالامامة ـ دوافع ظهور «هجر العلم».

وقد لجأ كثير من علماء الشافعية في مدينة زبيد ونواحيها الى قرى بعيدة متفرقة في الجبال(١١٠) فارين من حكم علي(١١١) بن مهدي الرعيني الحميري الذي قتل هو وأولاده منهم عدداً كثيراً من الناس لا لشيء الاّ لأنه يختلف عنهم في العقيدة.

وقد بين لنا المؤرخ عمارة اليمني في كتابه تاريخ اليمن المسمى «المفيد في أخبار صنعاء وزبيد» حقيقة أمر هذا الرجل ومعتقده لأنه كان على علم به ودراية؛ فقد كان بينهما صداقة قوية وصحبة طويلة فقال: «وكان حنفي الفروع، ثم أضاف الى عقيدته في الأصول التكفير بالمعاصي والقتل بها، وقتل من خالف اعتقاده من أهل القبلة، واستباحه الوطي لسباياهم، واسترقاق ذراريهم»، وجعل دارهم دار حرب يحكم فيه حكمه في أهل دار الحرب(١١٢) وقال عمارة: «ولما بلغ ابن مهدي ما بلغ من القوة زحف بأتباعه على مدينة زبيد فصد عن دخولها، وكان يقتل من أصحابه عدد ما يقتل من أهل زبيد. وبعد اثنين وسبعين زحفا على زبيد واستمرار حصاره عليها حتى نال أهلها الضرر والجوع وأكلوا الميتة من شدة الجهد والبلاء اقتحم اسوار زبيد ودخلها يوم الجمعة الرابع عشر من رجب سنة ٥٥٤، وأقام بها بقية رجب وشعبان وشهر رمضان، ومات في شوال فكانت مدة ملكه شهرين وواحد وعشرين يوماً».

وتولى الأمر بعده ولده مهدي بن علي بن مهدي فامتد نفوذه الى الجند والمخلاف فقتل فيه وفي نواحيه مقتله عظيمةً ورمى جثث غالبهم في بئر جامع الجند، وحرق المسجد بمن فيه من الضعفاء والعجائز والعواكف والودائع والكتب والمصاحف؛ وذلك في يوم الاثنين ١٤ شوال سنة ٥٥٨، وقتل جمعاً من أهل الذَّنَبَتَيْن(١١٣) بعد أن هَرَبَ بعضُ الفقهاء منها الى ذي عراكض، ثم عاد بعد هذه الحوادث البشعة الى زبيد فتوفي أول ذي الحجة من السنة نفسها فقام بعده أخوه عبدالنبي بن علي بن مهدي فأخرب جامع زبيد كما أحرق ما بقي من جامع الجند، وقتل كثيراً من علماء الشافعية، وأغار على قرية الذنبتين فقتل من بقي فيها، وخرج سنة ٥٥٩ الى جهة أبْيَن فحرق أبين وقتل أهلها، وخرج سنة ٥٦١ الى المخلاف السليماني فقاتل أهله فهزمهم ثم لحق طائفة منهم فقتلهم ومنهم الأمير الكبير وهاس بن غانم، وأخذ أمواله وسبى حريمه. وأرسل أخاه أحمد بن علي بن مهدي الى الجند يوم الثلاثاء غرة ربيع الأول سنة ٥٦١ فأحرق مدينة الجوة وهي من مراكز العلم القديمة لأنه كان يوجد بها جنود للداعي عمران بن محمد بن سبأ، كما قام باعادة بناء جامع الجند كما ذكر الخزرجي في العسجد المسبوك.

وقد فر القاضي طاهر(١١٤) بن يحيى العِمْراني من حكم آل مهدي الرُعَيْني الى

الحجاز بأهله، كما أن آل مهدي الرعيني أزالوا حكم القضاة بني أبي عقامة من تهامة.

ولم ينته طغيان بني مهدي الرعيني الا بقدوم الملك المعظم شمس الدين توران شاه الى اليمن سنة ٥٦٩ فقضى على هذه الدولة التي دامت خمس عشرة سنة وشهرين وأربعة وعشرين يوما بالقضاء على عبدالنبي بن علي بن مهدي وأخيه أحمد[١١٥].

ولما دعا الامام عبدالله بن حمزة الى نفسه بالامامة ٥٩٣ وتَملَّك مدينة حجّة وبعض نواحيها فرَّ من المخلافة[١١٦] الفقيه العلامة علي بن مسعود بن علي بن عبدالله السباعي الكثبي مع ستين طالباً من طلابه الى جهة (خليفة) من نواحي المهجم في تهامة خوفا من بطش الامام عبدالله بن حمزة بعلماء واتباع غير مذهبه بعد أن قضى على فرقة المطرفيَّة وهي فرقةٌ من الزيدية بايعته وآزرته عند قيامه، ثم اختلفت معه في مسائل فروعية اجتهادية كما جاء في تاريخ آل الوزير إذ ورد فيه أنها نفرت منه لأجل ما حدث منه من المخالفة للامام الهادي في مسائل الفروع، كما أنها كانت ترى أن الامامة تصلح في المسلمين جميعا فكفَّرها بالالزام[١١٧] وأنزل بها من العذاب والهوان ما قضى عليها كما تقدم بيان ذلك.

وقد ظل الفقيه علي بن مسعود في تهامة حتى بلغه وفاة الامام عبدالله بن حمزة سنة ٦١٤ فعاد الى بلدته المخلافة، واستأنف حياته العلمية، وأقبل عليه الطلاب من أماكن شتى للأخذ عنه والانتفاع بعمله، وكان يحضر دروسه مئتا فقيه، ثم ما لبث أن فر من بلده مرةً أخرى حينما امتد نفوذ الامام المهدي أحمد بن الحسين صاحب ذِيْبِنْ الذي دعا الى نفسه بالامامة سنة ٦٤٦ الى بعض نواحي حجة فأقام الفقيه علي بن مسعود في بلدة (أبيات حسين) في وادي سُرْدُدَ من نواحي المَهْجَم قديماً، والزيدية حديثا، يدرس ويفتي حتى توفي بها سنة ٦٥٠.

كذلك فقد هاجر كثير من علماء زبيد حينما سن ملوك بني رسول بدعة «سُبوتِ النَّخْل» وهي احتفالات تستمر أياماً من كل عام في موسم جني البسر والرطب كما ذكر ذلك الرحالة ابن بطوطة في رحلته فيخرج أهل زبيد رجالاً ونساءً وأطفالاً، أفراداً وجماعات في مواكب يتقدمهم الفرسان والهجانة، ولا يبقى بمدينة زبيد أحدٌ من أهلها، ولا من الغرباء، ويقام في النخيل الرقص والغناء، كما يخرج أهل السوق لبيع الفواكه والحلوى.

وكان سلاطين وملوك بني رسول وأمراؤهم ورجال دولتهم يذهبون الى زبيد في هذه المناسبة من كل عام ليحضروا هذه الاحتفالات. وقد بالغ ابن المجاور في كتابه «صفة بلاد اليمن» كعادته فيما يكتب فقال ـ والعهدة عليه فيما تفرد به من الحكايات التي يمكن أن

تلحق بعضها بالأساطير - «فإذا فرغ النخل خرج الصغار مع الكبار والأخيار مع الفجار بالطبل بعدما يلبسوا جملا عدة تامة من الأجراس والقلاقل، ويشد في رقبته المقانع والحلى، ويركب كل أربعة من الناس على جمل، وناس على الشقادف يمشون الى مسجد مشرف على ساحل البحر، ويسمى هذا الموضع الفازة، وينزل فيه النساء مع الرجال خليط مليط؟؟ وهم في شرب ولعب ورقص وقصف وزائد وناقص؟ وما يخرج الى هذه الأماكن الا في كل اسبوع يومين يوم الاثنين ويوم الخميس واذا رجعوا من هنالك دخلوا البلد رأساً واحداً»[١١٨].

ولما كان سلاطين وملوك بني رسول يشجعون اقامة هذه الاحتفالات السنوية في مزارع النخيل على نحو يختلف عما رواه ابن المجاور فإن كثيراً من علماء زبيد قد هاجر منها الى أماكن متفرقةٍ من جبال اليمن، فقد روى المؤرخ يحيى بن الحسين في كتابه «انباء الزمن» ما لفظه: «رحل من زبيد قدر سبع مئة بيت من الفقهاء وأهل النجدة والحمية وآووا الى الجبال كبرع وغيره، وأنكر من هاجر منهم على من تخلف منهم في زبيد، وكتب أحدهم الى قريب له لم يهاجر قوله:

تَجَنَّب عن زَبيد ولا تطاها ... ولا تغرُرْكَ يا بنَ أخي زَبيدُ
ففي يوم السبوتِ ترى مساوٍ ... أتَتْها يومَ سَبْتِهم اليهودُ

كما هاجر من زبيد أيضاً الشيخ الامام ابو الربيع سليمان بن موسى بن سليمان بن علي بن الجون الحنفي الأشعري الى الحبشة فأقام هناك في قرية تدعى (رُون) حتى تُوفي بها سنة ٦٥٢[١١٩].

نماذج من معاقل العلم:

وقد أدَّى هذا الصراع المذهبي، والخلاف العقائدي بين الحاكمين والمحكومين الى فرار من تمكَّن من العلماء من تحت سيطرة الحكام الى قرى نائية بعيدة عن أيديهم فتحولت تلك القرى لوجود العلماء بها الى معاقل علم للدرس والتدريس أخترنا منها عدداً قليلاً لذكرها هنا، وهي:

أبْيات حُسَيْن:

بلدة خربة كانت في وادي سُرْدُد من أعمال الحديدة، ومكانها في الغرب من مدينة الزيدية بنحو ثلاثة كيلو مترات كانت عامرة بالعلم والعلماء منذ المئة السابعة للهجرة، واستمرت كذلك حتى أخربها الزعليون سنة ٨٥٥. ومن أشهر علمائها:

- اسماعيل بن ابي بكر بن عبدالله بن محمد المقري الشاوري، شرف الدين: عالم

محقق في علوم كثيرة، مبرز في الفقه شاعر أديب. ولد في أبيات حسين في منتصف جمادى الأولى سنة ٧٥٤ وفيها نشأ وتأدب، ثم رحل الى زبيد فأخذ عن شيوخ العلم بها. وقد تولى التدريس في المدرسة النظامية بها، ثم في المدرسة المجاهدية في تعز، تصدر للرد على اتباع ابن عربي في اليمن، وجرت بينه وبينهم خصومات شديدة ومهاترات عنيفة.

له شعر رائق، ومنه القصيدة المخلعة التي تقرأ على ألوف من الوجوه، كما ذكر الخزرجي في ترجمته له في «طراز أعلام الزمن»، ومطلعها:

ملك سما ذو كمال زانه كرم   أغنى الورى من كريم الطبع والشيم

وأما مؤلفاته فكثيرة وأعجبها كتابه «عنوان الشرف الوافي في علم الفقه والتاريخ والنحو والعروض والقوافي» فاذا قرىء على حسب سياق السطور فهو فقه، وإذا قُرىء العمود الأول الذي يخترق الصفحة فهو تاريخ الدولة الرسولية، والعمود الثاني علم النحو، واذا قرئت أوائل السطور عمودياً فهو علم العروض، وأواخرها فهو علم القوافي. توفي بزبيد يم الأحد آخر صفر وقيل رجب سنة ٨٣٧.

-الحسين بن عبدالرحمن بن محمد علي الأهدل: الحافظ المحدث. كان من مشاهير علماء السنة، رحل اليه الناس للأخذ عنه بعد أن طار صيته، وشاع ذكرُه. وكان له موقفٌ مشهور ضد أتباع ابن عربي، وصنّف كتاباً سماه «كشف الغطا عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين» فرغ من تأليفه سنة ٨٣٠[١٢٠]. وله «تحفة الزمن في أعيان سادات اليمن» وله مؤلفات كثيرة أخرى. توفي بأبيات حسين صبيحة يوم الخميس ٩ محرم سنة ٨٥٥.

أنَامِر

كانت احدى قرى العوادر القديمة في مشرق الجند من أعمال تَعِزّ، سكن بها العلماء بنو مُفَلّت، ومنهم:

-إبراهيم بن عيسى بن علي بن مُفَلّت: عالم محقق في أصول الفقه وفروعه، درس في المدرسة الشُقَيْرِيَة في الجند، وبقى هنالك حتى توفي في غُرة ربيع الأول سنة ٦٩٠.

- عمر بن علي بن سَمُرة بن الهَيْثَم الجَعدي: عالم محقق في الفقه مؤرخ، ولي القضاء في أماكن متعددة من المخلاف، وانتهت اليه الرئاسة في الفتوى، ثم تولى القضاء في أبْيَن، ولعله توفي بها بعد سنة ٥٨٦. وكان مولده في أنامر سنة ٥٤٧. له: «طبقات فقهاء اليمن وعيون من أخبار سادات رؤساء الزمن، ومعرفة أنسابهم، ومعرفة أعمارهم، ووقت وفاتهم»[١٢١].

الجَعَامي

قرية عامرة في عزلة يَريس من ناحية حُبَيْش وأعمال إبّ. ومن أشهر علمائها:

زيد بن الحسين بن محمد بن مَيْمون الفائشي: عالم مبرز في القراءات والتفسير والحديث واللغة وغيرها. انقطع للتدريس، وكانت مدرسته في الجعامي، وجمعت خزانته من كتب الفقه ما يزيد على خمسمئة كتاب. وله كتاب التهذيب في الفقه. مولده في شوال سنة ٤٥٨ ووفاته في رجب سنة ٥٢٨ وقيل سنة ٥٢٧.

الجُوَة

بلدة خربة تحت حصن الدُمْلُوَة من ناحية الصَّلْو وأعمال تَعِزّ. كانت من معاقل العلم المقصودة. ومن أشهر علمائها:

عبدالملك بن محمد بن مَيْسُرَة اليافعي، الشيخ الحافظ المُحَدِّث: كان اماما في الحديث، ثبتا في النقل عارفا بطرق الحديث ورواته. سكن الجُوَه، واشتغل بالتدريس ونشر العلم فانتفع به كثيرون، ثم انتقل عنها بآخرة الى قرية القُرَيْن بالحَاظِنَة فمات يوم الاثنين ٢٣ رجب سنة ٤٩٣.

جِبَـا

قرية عامرة كانت من معشار حِصْن خَدِد، وهي اليوم من عزلة الصَّدْر من ناحية حُبَيْش وأعمال إبّ. ومن أشهر علمائها:

عبدالرحمن بن أحمد بن محمد بن سالم: عالم محقق في القراءات السبع والحديث والتفسير واللغة والفقه والأصول وغيرها. سكن جِبَا واشتغل بالتدريس والفتيا، وقصده الطُلَّابُ للأخذ عنه من أماكن شتى من اليمن مولده في بلدة المَخادر في شوال سنة ٧٦٠ ووفاته في ذي الحجة سنة ٨٣٩.

حَرَض

بلدة عامرة في تهامة شمال شرق ثغر اللحية وهي من أعمال حَجة. كانت من مراكز العلم المشهورة. ومن أشهر علمائها:

يحيى بن أبي بكر بن محمد بن يحيى العامري: عالم حافظ محدث. اشتغل بالعلم درساً وتدريساً وتأليفاً، له جملة مؤلفات: منها: «بهجة المحافل، وبغية الأماثل في تلخيص المعجزات والسير والشمائل»، الرياض المستطابة في جملة من روى في الصحيحين من الصحابة ، غِربال الزمان في وفيات الأعيان ويسمى «غربال الزمان المُفْتتح بسيرة سيد

ولد عدنان» وقد حققه وعلق عليه ونشره القاضي عبدالرحمن بن يحيى الإرياني سنة ١٤٠٥ (١٩٨٥). مولده سنة ٨١٦ وقيل سنة ٨١٧ ووفاته بحرَض في العاشر من جمادى الأولى سنة ٨٩٣.

حرف وصاب

كان من معاقل العلم، ولم يبق منه اليوم الا دارا وبضعةُ بيوت صغيرة، ويقع في مخلاف جعُر من وُصاب العالي وأعمال ذمار، وكان يسكن فيه العلماء آل الحُبيْشي ومنهم:

عبدالرحمن بن عمر بن محمد بن عبدالله الحُبَيْشي: عالم مبرز في التفسير والحديث والنحو واللغة والأصول والفروع، شاعر أديب، خطيب فصيح، تولى القضاء في ناحيته، ثم استدعاه الملكُ المجاهدُ عليُ بن داود بن رسول سنة ٧٤٠ للتدريس في «المدرسة المؤيدية» بتعز فأقام بها سنة، ثم عاد الى بلده، وله مؤلفات كثيرة منها: أحكام الرئاسة في آداب أهل السياسة. والارشاد للأمراء والعلماء والمتكسبين والعباد.

مولده يوم الخميس ٦ ربيع الأول سنة ٦٦٥، وتوفي ليلةَ السبت ٨ جمادى الآخرة سنة ٧٨٠.

الذنبتيْن

قرية عامرة مشهورة في بادية الجند من أعمال تعز. كانت من المعاقل المقصودة لطلب العلم، وكان بها كثير من العلماء، منهم:

علي بن أحمد بن أسعد بن أبي بكر الأصبحي: عالم محقق في فقه الامام الشافعي، ولم يكن له نظير في عصره، وكان المرجوع اليه في الفتوى، استدعاه الملك المظفر يوسف ابن عمر بن علي بن رسول، وطلب منه أن يدرس في مدرسته المظفرية في تعز فقبل فدرس بها فترةً قصيرة، ثم عاد الى بلده الذَنَبَتيْن، وانقطع للتدريس والتأليف. له أسرار المهذب، وغرائب الشرحين (شرح الرافعي والعجلي). معين أهل التقوى على التدريس والفتوى. مولده في ذي الحجة سنة ٦٤٤ ووفاته في المحرم سنة ٧٠٣.

ذي أشرق

قرية عامرة في وادي نَخلان شمال الجَند بنحو ٢٠ كيلو مترا تقديرا وهي اليوم من ناحية السَياني وأعمال إب، كانت من القرى المزدهرة بالعلم والعلماء. وصفها الجندي في كتابه السلوك فقال: «وهي من القرى المباركة خرج منها جمع من العلماءمنهم:

الحسن بن اسحاق بن أبي عباد: عالم مبرز في النحو، شاعر أديب. كان يرحل اليه

للأخذ عنه في علم النحو، وكان إذا تكلم بين العامة لا يتكلف في حديثه الاعراب فعاتبه بعض أصحابه في ذلك فقال:

لعَمـرك مـا اللّحـنُ مـن شيْمَتـي ... ولا أنـا مـن خطـأ ألحـن
ولكـن عـرفـتُ لغـات الرجـال ... فخـاطبـتُ كلا بمـا يُحسـن

كان حيا في أواخرالمئة الرابعة وأوائل المئة الخامسة، له مختصر في النحو.

ذي السّفال

بلدة عامرة في أعلا وادي ظَبا شمال الجَند بنحو ٢٥ كيلو مترا تقديرا، وهي اليوم مركز ناحية ذي السّفال من أعمال إبّ. كانت من القرى المشهورة والمقصودة لطلب العلم، من أعلامها:

صالح بن عمر بن أبي بكر بن اسماعيل البُريهي السكسكي: فقيه، فرضي، نحوي، لغوي، عارف بالحساب والجبر والمقابلة، انتهت اليه رئاسة الفتوى في ذي السّفال، ودرس في «المدرسة الفاخرية» بها. من مؤلفاته: الشافي في شرح الكافي في الفرائض للصردفي، اللوامع في اصول الفقه. توفى بذي السّفال ليلة الجُمُعة ١٣ شوال سنة ٧١٤.

ذي عُقيب

قرية عامرة في عُزلة وراف من ناحية ذي جبلة وأعمال إبّ، كانت قرية عامرة بالعلم والعلماء، وكانت من مساكن ملوك بني رسول وأقاربهم. أشهر علمائها:

عمر بن سعيد بن أبي السعود الهمْداني: عالم مبرز في الفقه، انتهت اليه رئاسة العلوم بها. مولده سنة ٦١٠ ووفاته بها في ذي الحجة سنة ٦٦٣.

رباط أثعب

كان في نواحي الجند، وكان مشهورا في الدولة الرسولية.

رباط الأكحل

في عزلة إرياب من أعمال يريم. لا يعرف تاريخ مؤسسه ولا اسمه.

رباط باقل

في جبل حفاش في شمال الصفقين مركز الناحية من أعمال المحويت، من علمائه:

علي بن عطية بن علي بن عطية الشغدري: فقيه فرضي، مقرى، نحوي لغوي. له منظومة في القراءات السبع، ومنظومة في النحو. مولده سنة ٦٥٠ تقريبا، وتوفى لبضع وعشرين وسبع مئة.

رباط البُريهي

محلة صغيرة عامرة في الشرق من ذي السَّفال، ويفصل بينهما السائلة. وقد أسس هذا الرباط محمد بن عمر بن أبي بكر البُريهي فبنى له بيتا، ثم انتقل اليه من ذي السَّفال، وبنى الرباط وأقام فيه حتى توفي سنة ٧٣٣ عن ٨٢ سنة. وقد ظل هذا الرباط مقصودا لطلب العلم حتى عهد قريب.

ويوجد في مدينة زبيد عدد من أربطة العلم منها:

رباط البطّاح

ولا يزال مقصودا لطلب العلم ويقوم بالتدريس فيه في المدة الأخيرة العلامة أحمد بن داود البطاح.

رباط بني حسين

رباط تبة

في عزلة بني عواض من ناحية بعدان وأعمال إبّ. كان من المعاقل المقصودة لطلب العلم.

رباط تريم

في مدينة تريم من حضرموت. كان من معاقل العلم المشهورة.

رباط الجامع الكبير

رباط جامع الغصين

ويقال انه من عهد الأيوبيين والله أعلم.

رباط الحبشي

في سيون من مخلاف حضرموت، بناه علي بن محمد بن حسين الحبشي عام ١٢٩٦ وجعله ملصقا لمسجده الرياض. كان عالما جليلا، تولى التدريس في الرباط بنفسه، مولده سنة ١٢٥٩ ووفاته بسيون سنة ١٣٣٣، وقد درّس بعده تلاميذه مثل محمد بن حامد

السقاف ومحمد باطويح، ثم تلاميذ تلاميذه عبدالله عمر مولى خيله، ومحفوظ مشعبي.

رباط الحوارة

من عُزلة مُقنع من مخلاف الشَعر وأعمال إبّ. لا يعرف تاريخ نشأته ولا من بناه وأسسه.

رباط الرَمَيتي

في عُزلة بني مسلم من ناحية يَريم. لا يعرف تاريخ نبائه ولا من بناه.

رباط السعَيدي

في عزلة بني سيف العالي من ناحية يَريم، وهذه العزلة اليوم من ناحية رحاب وأعمال إبّ.

رباط سلطانة الزبيدية

من أقدم الأربطة التي شُيّدتْ في حضرموت. بنته بالقارة قرب بلدةِ سيون الشيخة العالمة سلطانة الزُبَيدية في المئة الثامنة للهجرة.

رباط الشعَري

من عَزلة بني منبه وأعمال يَريَم. لا نعلم من أسسه ولا في أي تاريخ بني؟

رباط صالح

في عُزلة فجرة العود من مخلاف العود وأعمال النادرة من أعمال إبَ لا يعرف شيئا عن الباني وفي أي تاريخ بني؟

رباط آل طيب

يقع في أسفل جبال خُولان بن عمرو من نواحي صَعدة.

رباط علي بن يوسف بهاية

في الربع الأعلى من زبيد وله رباط آخر مهجور.

رباط عمران

في مخلاف جبل الدار من أعمال ذمار. بناه أحد جدود المشايخ بني عمران مشايخ

جبل الدار، وقد ورد لهم ذكرٌ في عصر ملوك بني رسول.

رباط الغَيْثي

في قرية المَعاين في الضاحية الغربية لمدينة إبّ. بناه جمال الدين محمد بن علي بن بشر بن مُطرف الهَمداني الملقب الغيثي[122] من أعلام المئة السابعة، سكن المعاين، وبنى هذا الرباط ورزق مالا كثيرا فاشترى المزارع المحيطة بهذه القرية وقرية أبلان وأخرى في الظهار والسحول، ووقفها طعاما للوافدين الى رباطه، ولطلبة العلم ولمن يُدرس به، وبنى لهم منازل للاقامة بها.

وقد استمر هذا الرباط مزدهرا بالعلم والعلماء من تاريخ تأسيسه حتى نهاية العقد السادس من المئة الرابعة عشر للهجرة حيث استولى على أوقافه الحسن بن الامام يحيى حميد الدين حاكم لواء إبّ فتعطل التدريس به، وقد اعتقل الحسن القاضي محمد بن علي الأكوع مدرس الرباط وبعض طلابه لأنه دفعهم بتصرفه هذا الى الانضمام الى صفوف الأحرار ومناوئة حكمه هو ووالده الامام يحيى وأخوه الامام أحمد سنة ١٣٦٣ (١٩٤٤).

رباط الغيثي

في عَزلة حيسان من مخلاف بعدان وأعمال إبّ. لا نعلم من الذي بناه؟ ولا في أي تاريخ بني؟.

رباط الفرحانية

رباط القلعة

في وسط قاع الحقل (حقل قتاب) أو (حقل يحصب) ما يزال عامرا، ولا يعرف من الذي بناه؟ ولا في أي تاريخ بني؟

رباط المقارنة

في ناحية أسلم من حجور وأعمال حجة.

رباط هيوه

في عزلة الصفى من ناحية المخادر من أعمال إبّ. لا يعرف تاريخ بنائه ولا من بناه.

رباط يحيى بن عمر الأهدل

خارج مسجده، وله رباط في المسجد نفسه وهو مهجور.

الرعارع

احدى قرى مخلاف لحج الدارسة، وكانت تقع شمال الحوطة (مركز لحج اليوم) بنحو ميلين، وآثارها باقية على تل بارز يسمى (كدمة الرعارع). سكن بها بعض ولاة عدن كما قال علي بن محمد بن زياد الماربي بقوله:

خلت الرعارعُ من بني المسعود فعهودُهم عنها كغير عهود
حلت بها آلُ الزريع وإنما حلت أسودٌ في مقام أسود

وقد خرج منها جماعة من العلماء والأعيان وفي مقدمتهم:

موسى بن طارق الرعرعي اللحجي ثم الجندي ثم الزبيدي. الامام الحافظ، أبو قرة السكسكي: كان مشهورا بالفضل والعلم، وكان يتردد بين الجند ولحج وزبيد ومكة. له مؤلفات في الفقه انتزعها من فقه الامام مالك، والامام ابي حنيفة، والحافظ معمر بن راشد، وابن جرج، وسفيان الثوري، وابن عُيينه، لأنه لقيهم جميعا.

صنف كتابه السنن الجامع المشهور، ورتبه على أبواب الفقه، كما قال الحافظ بن حجر، ولا يقول فيما يروي من الأحاديث حدثنا، وإنما يقول: ذكر فلان. توفي بزبيد سنة ٢٠٣.

سهفنة

قرية عامرة تدعى اليوم سفنة بحذف الهاء. وتقع ما بين ذي السفال والقاعدة شمال الجند، وهي الى القاعدة أقرب. أبرز علمائها:

القاسم بن محمد بن عبدالله الجمحي القرشي: عالم محقق في علوم القرآن والحديث والأصول والكلام والفقه. قدم أسلافه من مكة عند اختلاف أمرائها الى اليمن فسكنوا سهفنة وتديروها.

وقد انتشر عن القاسم بن محمد مذهب الامام الشافعي في مخلاف الجند وصنعاء وعدن وأبين ولحج ونواحي إبّ وغيرها. وقصده الطلابُ بعد أن اشتهر أمره من أماكن كثيرة من اليمن، وكان يدرسهم في مسجد بسهفنة يسمى مسجد قاسم توفي سنة ٤٣٧ بسهفنة.

الشرجة

قرية خربة في وادي زبيد، ويقال لها شرجة حَيْس للتمييز بينها وبين شرجة حرص ينسب اليها عبداللطيف بن أبي بكر بن عمر الشرجي. سراج الدين: عالم مبرز في النحو

وفقه الحنفية، كان يدرس النحو في المدرسة الصلاحية، والفقه في المدرسة الدحمانية، اجتمع له كتب كثيرة بعضها بخطه، وقد ضبطها أجود ضبط على الأمهات المنسوبة اليها.

له الاعلام بمواضع اللام، المحرر في النحو. ائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة. مولده في الشرجة سنة ٧٤٧ ووفاته سنة ٨٠٢ وقيل في المحرم سنة ٨٠٣.

عرشان

قرية عامرة من عزلة المكتب من ناحية جبلة وأعمال إب. كانت من القرى المقصودة لطلب العلم، ينسب إليها:

علي بن أبي بكر بن حمير بن تبع بن يوسف بن فضل الهمداني العرشاني: الامام الحافظ المحدث كان مبرزا في علم الحديث متقنا لمتنه، عالما بصحيحه ومعلوله، عارفا برواته، وكان يكره الخوض في علم الكلام، اشتغل بتدريس علم الحديث في عرشان وفي الظهابي وعدن فأخذ عنه خلق كثير. مولده سنة ٤٩٤ وتوفي بعرشان في ٢٠ ذي القعدة سنة ٥٥٧.

المزجاجة

قرية خربة في أسفل وادي زبيد، ينسب اليها العلماء بنو المزجاجي وهم على مذهب الامام ابي حنيفة، منهم: صديق بن علي المزجاجي، عالم محقق في فقه الحنفية. ذهب الى المخاء للتدريس بها، ثم قدم الى صنعاء في شهر ذي الحجة سنة ١٢٠٣ فالتقى بشيخ الاسلام الشوكاني، وأجاز كلّ منهما الآخر. وقال الامام الشوكاني في البدر الطالع في ترجمته: «وفي بعض المواقف بمحضر جماعة وقعت بيني وبينه مراجعةٌ في مسائل، وأكثرت الاعتراض على مسائل من فقه الحنفية، وأوردت الدليل وما زال يتطلب المحامل لما يقوله الحنفية، فلما خلوت به قلت له: أصدقني هل ما تبديه في المراجعة تعتقده اعتقاداً جازما فإن مثلك في علمك بالسنة لا يظن به أنه يؤثر مذهبه الذي هو محض الرأي في بعض المسائل على ما يعلمه صحيحاً ثابتاً عن رسول الله ﷺ فقال: «لا أعتقد صحة ما يخالف الدليل وإن قال به من قال، ولا أدين الله بما يقوله أبو حنيفة وأصحابه إذا خالف الحديث الصحيح، ولكن المرء يدافع عن مذهبه في الظاهر». مولده سنة ١١٥٠ وتوفى سنة ١٢٢٩.

مَصْنعةُ سَيْر

كانت من معاقل العلم الشهيرة، وهي اليوم خَربة، وكانت تقع في وادي سَيْر من مخلاف صُهْبَان وأعمال إبّ، بدأ عمرانها في بداية المئة السادسة فكانت موئلاً لطلبة العلم وشيوخه، ومعظم المدرسين والمفتين والفقهاء والمحققين كان غالب تفقههم فيها، وقد ظلت

مزدهرة بالعلم الى أن نكب بنو العمراني على يد الملك المؤيد داود بن علي بن رسول سنة ٦٩٧. أشهر علمائها:

ـ يحيى بن أبي الخير بن سالم العمْراني: إمام مبرز في الفقه وأصوله، له مشاركة قوية في غيره من العلوم. انتهت إليه رئاسةُ العلم والفتوى في عصره، فكان يرحل اليه من أماكن شتى. تنقل في بعض معاقل العلم فقد عاش فترةً في مَصْنَعَةِ سَيْر، ثم ذهب الى ذي السَفال، ومنها الى ذي اشْرَق فأقام بها سبع سنوات، ثم ذهب الى ضراس حينما زحفت جنود ابن مهدي الرعيني الى الجند فأقام بها مدة. ثم انتقل الى ذي السفال مرة أخرى فلم يلبث غير عام حتى فارق الحياة سنة ٥٥٨ ودفن بها، وكانت ولادته في مصْنعة سَيْر سنة ٤٨٩، وقد كانت حياته كلها موزعة بين الدرس والتدريس والتأليف، وله مؤلفات كثيرة أهمها: البيان في فقه الشافعية في عشرة ملجدات.

ـ محمد بن موسى بن الحسين بن أسعد بن عبدالله العمراني: عالم مبرز في الفقه، والحديث، والتفسير، والنحو، والصرف، واللّغة، والأصوليين، والفرائض، والحساب، والدور والجبر والمقابلة. مولده سنة ٤٩٩، وتوفي بمصنعة سَيْر يوم الاربعاء لسبع عشرة ليلة خلت من شعبان، وقيل لثلاث عشرة سنة ٥٦٨.

ـ محمد بن أسعد بن محمد بن موسى بن الحسين بن أسعد العمراني: القاضي بهاء الدين، قاضي القضاة، وزير الملك المظفر يوسف بن عمر بن علي بن رسول، عالم محقق في الفقه، خطيب، سياسي، شاعر، أديب، يحبه العلماء ويحبهم، أول من جمع له بين الوزارة والقضاء باليمن، بنى مدرسة له في مصنعة سير، مولده سنة ٦١٨ ووفاته في نصف ربيع الأول سنة ٦٩٥. آثاره: مجموع شعره ونثره في مجلد كبير.

الملحمة

قرية عامرة في وادي الجنات في السفح الشرقي من حصن شواحط شمال مدينة إبَ.

من علمائها: محمدبن مضمون بن عمر بن محمد بن عمر بن أبي عمران: عالم محقّق في الفقه، والتفسير، والحديث، نحوي، لغوي أصولي شاعر. استدعاه الملك المنصور عمر بن علي بن رسول الى تعز ليدرس عليه كما طلب منه أن يدرس في مدرسته الوزيرية التي بناها في تعز فوافق ثم رجع الى بلده. مولده يوم الخميس ١٧ شعبان سنة ٥٥٩ ووفاته بالملحمة في محرم سنة ٦٣٣.

موزع

بلدة عامرة من ناحية المخاء وأعمال تعز، من علمائها:

محمد بن علي بن عبدالله بن ابراهيم الخطيب: عالم مبرز في الفقه، والأصول،

والنحو والمعاني والبيان واللغة. توفي بموزع بعد سنة ٨٢٠، من آثاره: البيان في أحكام القرآن.

الناشرة

قرية عامرة في عزلة بني جامع في وادي مور، بنيت في أول المئة الخامسة، واليها ينسب آل الناشري وهم علماء مشهورين، منهم:

- أبو بكر بن علي بن محمد بن أبي بكر الناشري: عالم محقق في الفروع والاصول، ولي القضاء في حَيْس ثم عزل نفسه، واشتغل بالتدريس في المدرسة السَيْفية بزبيد، ثم في المدرسة الشمسية في تعز ثم في المدرسة الصلاحية في قرية السلامة، كما درس مدة في المدرسة الأفضلية بتعز. توفي بالسلامة في جمادى الآخرة سنة ٧٧٢.
- عثمان بن عمر بن أبي بكر بن علي بن محمد الناشري: عالم محقق في الفقه والقراءات، مؤرخ، تولى التدريس في المدرسة الظاهرية في تعز، ثم انتقل الى إبّ فدرّس في المدرسة الأسدية، وفيها توفي سنة ٨٤٨. من آثاره إيضاح الدرة المضية في قراءات الثلاثة الصحيحة، البستان الزاهر في طبقات علماء بني ناشر.

النظاري

قرية عامرة في عزلة الحرث من مخلاف بعدان وأعمال إبّ. كانت من القرى المشهورة بالعلماء، ينسب اليها:

- عبدالرحمن بن محمد بن عبداله النظاري، وجيه الدين، أحد وزراء الدولة الأشرفية عالم محقق في الفقه، نحْوي لُغوي، له شعر حسن، وترسل بليغ، نال مكانة عالية لدى الملك الأفضل العباس بن الملك المجاهد فكان أول من يدخل عليه وآخر من يخرج من عنده، ولاه شد الأوقاف في اليمن، ثم فصله عنها، وولاه بعض الحصون.

فلما تولى الملك الأشرف اسماعيل بن الملك الأفضل بعد وفاة والده أبقاه على ما كان عليه، وقلده أمر وزارته، واختصه بمشورته فنفس عليه هذه المكانة أشخاص سعوا في إزاحته عن رتبته، وأفسدوا ما بينهما فأمره الأشرف بالارتفاع عن بلاده فذهب الى اليمن الأعلى سنة ٧٨٣ وبقي الى أوائل سنة ٧٩٥، ثم أعطاه الأشرف الآمان فعاد اليه وأكرمه، توفي بزبيد يوم الجمعة ٦ شوال سنة ٧٩٥.

- محمد بن محمد بن معان النظاري الأمير جمال الدين: كان من أعيان دولة الملك السلطان عامر بن عبدالوهاب، بنى مدرسة المشنة في إبّ وجامع بيت الفقيه، وقد توفى بمدينة إبّ يوم الخميس ٢٢ جماى الأولى سنة ٩٢١.

وحاظة

مصنعة معروفة في عزلة شَبَع (شباع) من ناحية حبيش وأعمال إبّ. وقد سمى بها مخلاف وحاظة الذي يشمل كثيراً من ناحية حبيش (ذي الكلاع) وهي أيضا من ضمنه. نسب اليها:

ـ أبو زكريا يحيى بن صالح الوحاظي الحمصي المتوفى سنة ٢٢٢ ترجم له الذهبي في تذكرة الحفاظ.

ـ عيسى بن ابراهيم بن محمد الرَبَعي الكلاعي: فقيه أديب لُغوي نحوي، قال المؤرخ الجندي في كتابه السلوك: كان رأس الطبقة في اللغة والمحقق لمشكلها، وعليه المعول في اليمن، توفى بوحاظة سنة ٤٨٠، اثاره: نظام الغريب في اللغة.

ـ اسماعيل بن ابراهيم محمد الرَبَعي: عالم لغوي شاعر أديب، ذكره مسلم اللحجي في طبقاته بأنه كان مؤدب بعض أولاد الصليحي. توفي بعد أخيه بأيام سنة ٤٨٠. آثاره: قيد الأوابد: قصيدة في اللغة رتبها ترتيب كتاب العين ثم شرحها، وأورد فيها نوادر ولطائف من محاسن الأخبار والأشعار مطلعها:

أجيبــــوا يـــــا ذوي التحصيـــــل للأدب مــــــــــن يَســــــــآل
عـــــن العَيهَـــــق والعَـــــوهـــــق والعَنْجَـــــــة والعَيْهَـــــــل

اليهاقر

قرية عامرة من قُرى الجند، كانت من القرى المقصودة لطلب العلم، سكن بها: أبو بكر بن علي: عالم محقق في القراءات السبع. قدم الى اليهاقر من بلدة جبل حَمر (القماعرة) فسكن بها حتى توفى بها سنة ٨١٠.

تلك هي عينات من مراكز العلم التي شملها كتابي «هجر العلم ومعاقله في اليمن»[١٢٣]، اخترتها لهذا البحث، واخترت من كل مركز ذكرته هنا عالما أو عالمين من ذوي المعارف الواسعة الذين انقطعوا للعلم درسا وتدريسا وافتاء وتأليفا للتدليل على ما بلغت اليه اليمن من ازدهار فكر علمائها، ورقى عقولهم في تاريخها الاسلامي، وما أثمرت أقلامهم في شتى ميادين الآداب والفنون والمعارف والعلوم المختلفة فأمدت المكتبة العربية بثروة هائلة من ذخائر المؤلفات المتعددة التي لا تحصى، وكان لظهورها وظهور هجر العلم أثر كبير في استمرار النهضة العلمية، وتدفق عطائها الفكري، وانتشار العلوم الاسلامية على مدى ألف ومئة عام وزيادة مما جعل اليمن لا تعرف حال ركود أو انحطاط ارا قويا وسندا ركنيا للمدن الشهيرة التي كانت تزخر بمدارس العلم ومعاهده، وفي مقدمتها صنعاء

فكان إذا ما حلَّ بها أو بغيرها من المدن بعض الكوارث التي تعصف بأمنها واستقرارها فتذوى فيها حياة العلم ويصير حال المدارس فيها كما قال دعبل بن علي الخزاعي:

مــــدارسُ آيـــاتٍ خلـــت عـــن تلاوةٍ ومنـــزلُ ذكـــر مقفـــرُ العـــرصـــات

فإن هجر العلم ومعاقله القائمة أو التي تنشأ من جديد تأوي من يفد اليها من العلماء وطلبة العلم وتحتضنهم، وتمدهم بأسباب الرزق، وتوفر لهم الأمن والحماية في أعراضهم وعقيدتهم وتهيء لهم الفرص الكاملة لاستمرار نشر العلم.

كما لا يؤثر في قليل أو كثير اختفاء بعض هجر العلم ومعاقله وزوالها من الوجود أو ضياع العلم من بعضها لما سبق أن ذكرناه، ذلك لأن هجرا ومعاقل للعلم أخرى تقوم وتنشأ من جديد مما يجعل استمرار حياة العلم مرتبط العرى، موصول الحلقات.

ولئن كانت هذه الهجر ومعاقل العلم خيرا وبركة على اليمن وعلى العلم فإن بعض أسباب ظهورها كان نتيجة لفرار العلماء وطلبة العلم اليها للابتعاد عن الصراع المذهبي والنزاع العقائدي الذي سرت عدواه الى اليمن في النصف الأخير من المئة الثالثة للهجرة ففرق أهل اليمن الى شيع وطوائف، وكانوا قبل ذلك ينعمون بوحدة القلوب والمشاعر لوحدة العقيدة حينما كانوا يسيرون منذ أن أنعم الله عليهم بالاسلام ومن عليهم بهدايته للايمان على ما كان عليه رسول الله ﷺ وعلى ما سار عليه صحابته من المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم والتابعون لهم من العمل بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ فقط في أمور دينهم ودنياهم، وكما سار عليه المسلمون في عصورهم الأولى قبل أن تتنازعهم الأهواء وتباعد بينهم المذاهب.

لقد كانت بداية الفرقة بين المسلمين حينما أخذ بعض علمائهم يجتهدون في المسائل الفقهية بحسب ما أدى اليه فهم كل واحد منهم فأخذ عامة المسلمين يقلدون علماءهم ويلتزمون بالعمل بما اجتهدوا فيه، وتفرقت بهم السبل، وأخذ كل فريق يتحزب لأقوال علمائه ويسفه آراء غير علمائه فكان هذا بداية ظهور المذاهب الدينية والسياسية، وأخذ الخلاف بين أصحاب المذاهب يتعمق بعد أن صار لكل مذهب علماؤه ودعاته وأتباعه، واستقوى أصحاب كل مذهب بحكامه الذين مكنوا له من النفوذ والسيطرة على المذاهب الأخرى فقويت بهم شوكته فعظمت البلية بين أصحاب المذاهب الاسلامية إذ صار أتباع بعض المذاهب يكفرون ويفسقون أصحاب المذاهب الأخرى فتفرق المسلمون، وتمزقت وحدتهم وضعفت شوكتهم، ودخل الوهن في قلوبهم فتمكن أعداؤهم من التسلط عليهم واذلالهم والتحكم في مصائرهم لأنهم صاروا غثاءً كغثاء السيل.

ولم تنج اليمن من هذه المحنة الكبرى فقد ظهر فيها المذهب الاسماعيلي في العقد السابع من المئة الثالثة على يد داعيتيه علي بن الفضل الجدني، والحسن[١٢٥] بن فرج بن حَوشب بن زادان الكوفي الذي عرف فيما بعد - عند مؤرخي الاسماعيلية - بمنصور اليمن، وقد أسسا في اليمن أول دولة للاسماعيلية، ثم أنفرد كلّ منهما عن الآخر بحكم المقاطعات التي استولى عليها، وجرت بينهما حروب ضروس، ولم تدم هذه الدولة طويلا، فقد تلاشت بعد وفاتهما ثم قامت للاسماعيليين دولة كبرى في المئة الخامسة بزعامة الداعي علي بن محمد الصليحي الذي ملك اليمن كلها، ثم تناقصت البلاد بعد مقتله سنة ٤٥٩ على خلفه ابنه الملك المكرم أحمد بن علي الصليحي.

وقدم من الحجاز الى اليمن الامام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي في صفر سنة ٢٨٤ فدعا الى نفسه بالامامة وأسس مذهبه الذي عرف بالمذهب الزيدي وقد انتشر[١٢٦] بادىء ذى بدء في محيط انتشار نفوذ حكمه في نجران وصعدة ونواحيها كما سبق بيان ذلك.

وقد تفرع من المذهب الزيدي فرقتان هما الحسينية والمطرفية فاما الحسينية فهي تنتسب الى الحسين بن القاسم بن علي العياني الذي دعا الى نفسه بالامامة من هجرة قاعة بعد وفاة والده سنة ٣٩٣، وقيل سنة ٤٠١ كما في أنباء الزمن، وتلقب بالمهدي وادعا - كما ذكر المؤرخ يحيى بن الحسين في كتابه «إنباء الزمن في أخبار سنة ٤٠١ - انه الذي بشر به النبي ﷺ» وذكر ابن أبي الرجال في كتابه «مطلع البدور» نقلا عن السيد صلاح ابن الجلال قائلا: «وزعم انه المهدي المنتظر الذي بشر به النبي ﷺ فافتتن به الناس، وأقبلوا اليه مهرعين فزعم أنه أفضل من النبي، وأن كلامه ومصنفاته ورسائله أفضل من القرآن، وأبهر في ظهور المعنى، وقطع كلام الخصم، فنفر الناس عنه» وقد انتهى أمره بأن قتلته هَمْدَان في ذي عرَار من البون في صفر سنة ٤٠٤.

ولما أشيع قتله جاء أخوه جعفر بن القاسم فقال لأخوته وشيعته: ان همدان وكرنا فإن نسبنا اليهم قتله ونقمنا بالثأر لم يصلح وإن تركنا لحقنا النقص فأظهروا حياته فشاعت الفكرة عند أشياعه، واعتقد صحتها فريق منهم.

وقد أنكر على معتقدي وجوده حياً كثير من العلماء وقال الجعيد بن الحجاج الوادعي (صهر نشوان بن سعيد الحميري) مفندا هذه الدعوى الباطلة التي انخدع بها الناس:

أما الحسين فقد حواه الملحدُ ... واغتاله الزمنُ الخؤونُ الأنكدُ
فتبصروا - يا غافلين - فإنه ... في ذي عرَار - ويحكم - مُستشهدُ

وقال صارم الدين ابراهيم بن محمد الوزير في بسامته في فساد هذا المعتقد وبطلانه:

وأنزلت ساحة المهدي قارعةً ... بذي عرار، ونقعُ الخيل لم يثُر

وقال قوم: هو المهدي مُنتظر ... قلنا: كذبتم حُسينٌ غيرَ منتظر

وقد استمر هذا المعتقد الباطل في بعض ديار الزيدية الى أوائل المئة الثامنة ثم اختفى. وأما المطرفية فهي تنتسب الى مُطرف بن شهاب بن عمرو بن عباد الشهابي، وهو من أعيان أواخر المئة الرابعة وأوائل المئة الخامسة.

كان أحد علماء الزيدية الكبار، وكان على مذهب الهادي في الفروع الا أنه كان يرى أن الامامة تصلح في الأفضل والأعلم من المسلمين فلقيت دعوته هذه استجابة عند كثير من العلماء، وقد عرفوا بالمطرفية، وقال يحيى بن الحسين في كتابه، «إنباء الزمن في أخبار سنة ٣٩٣»: وكان أصولهم - أي المطرفية - تعتقد أن التأثير لله تعالى في أصول الأشياء دون فروعها على تفاصيل ذكروها غير صحيحة.

وقد سبق في هذا البحث أن الامام عبدالله بن حمزة قضى على هذه الفرقة في أوائل المئة السابعة، وأخرب مساجدهم، وأتلف تراثهم. وقد استنكر عليه بعض العلماء المعاصرين له ولاموه على ما فعل بالمطرفية بينما ترك الفرقة الحُسَيْنية تمرح في معتقداتها وأوهامها الباطلة، ولم ينكر عليهم ذلك.

وظهر المذهب المالكي في جبال وصاب، كما ذكر الجندي في كتابه «السلوك في طبقات العلماء والملوك» فقد قال: إن علي بن محمد بن أحمد التباعي الهمداني أدرك الامام مالك بن أنس - وأخذ عنه، وعاد بمذهبه الى اليمن فانتشر عنه، ولكن هذا المذهب اختفى بعد وقت قصير من ظهوره لأنه لم ينتشر كثيرا.

وكذلك ظهر المذهب الحنفي في بعض قرى وادي زبيد من تهامة، وفي بعض أسر في زبيد نفسها، وفي بعض مناطق أخرى كناحية جبل الشرق من آنس وغيرها، ولا نعلم من هو الذي نشره في اليمن، وما يزال منتشرا في وادي زبيد.

أما المذهب الشافعي فقد ظهر في اليمن في أوائل المئة الخامسة على يد القاسم بن محمد بن عبدالله الجمحي القرشي المتوفي بقرية سهفنة من نواحي ذي السفال سنة ٤٣٧؛ فقد ذكر ابن سمرة في (طبقات فقهاء اليمن) في ترجمته فقال: وهذا الفقيه قاسم هو الذي انتشر عنه مذهب الشافعي في مخلاف الجند وصنعاء وعدن، ومنه استفاد فقهاء هذا المذهب في هذه البلاد، وكانت مدرسته في سهفنة، فأخذ عنه شافعية المعافر ولحج وأبين وأهل الجند والسحول وأحاظة وعنَة ووادي ظُبا[١٢٧].

وقال ابن سَمُرة أيضا في معرض ذكره لبني ابي عقامة: «وفضائل بني ابي عقامة مشهورة، وهم الذين نصر الله بهم مذهب الامام الشافعي في تهامة، وقدماؤهم جهروا ببسم الله الرحمن الرحيم في الجمعة والجماعات[١٢٨].

وقد انقسم اصحاب الامام الشافعي الى فريقين فالساكنون في الجبال كانوا حنابلة الأصول، والساكنون في تهامة كانوا أشعرية الأصول والعقيدة، وقد جرى بين الفريقين صراع مؤلم حينما لجأ بعض علماء الشافعية من زبيد وغيرها الى الجبال، ونزلوا قرية ذي اشرق فراراً من طغيان علي بن مهدي الرعيني الحميري وأولاده فكان فقهاء ذي اشرق يكفرون فقهاء زبيد[١٢٩]، ثم اعتنق الشافعية أصحاب الجبال أصول الأشعرية بعد مجيء مؤلفات أبي الحسن علي بن اسماعيل الاشعري المتوفى سنة ٣٢٤، فقد ذكر يحيى بن الحسين في كتابة إنباء الزمن في اخبار سنة ٥٦٩ أن بني أيوب أخرجوا معهم الى اليمن مصنفات الأشعري وأتباعه كالغزالي وغيره فتحول أكثر أتباع الامام الشافعي في اليمن الأسفل الى مذهب الأشعري في الأصول بعد أن كانوا حنابلة، وبقي بعضهم على ما كانوا عليه وذكره بامخرمة في «ثغر عدن» في ترجمة الزكي اليلقاني ما لفظه: واما اليوم فجميعهم ـ أي علماء اليمن[١٣٠] ـ أشعرية، ومتظاهرون بذلك فلله الحمد والمنة[١٣١].

وظهر في اليمن مذهب الاباضية[١٣٢] على يد الحطيط بن عبدالمجيد الاباضي من اعيان المئة الخامسة، فق دعا الى نفسه بالامامة من حصن المحطور، واستجاب له أهل الشرف وغيره، وانتشر مذهبه في بلاد السودة.

وذكر يحيى بن الحسين بن القاسم في كتابه «إنباء الزمن في اخبار سنة ٤٦٩ ما لفظه: «وفي شهر القعدة من هذه السنة أجمع الشرفاء والسلاطين بحضرة الأمير ذي الشرفين بشهارة، وأجمع رأيهم على المخرج (الغزو) والذي أوجب ذلك ظهور الخارجي الحطيط بن عبدالمجيد الاباضي وادعاؤه الامامة» ثم قال: «واجتمع اليه أهل الشرف وغيرهم، والامامة في اعتقادهم جائزة في جميع الناس، وكان غرضه مناصبة الأمير ذي الشرفين فسار اليه ذو الشرفين بمن جمعه من قبائل جهته فوافاه في المحطور فاشتد القتال، وكانت الدائرة على الخارجي».

وقد انتشرت الاباضية أيضا في شظب، فاخرج ابراهيم بن علي الطامي المتوفي سنة ٥١٦ أهلها عن الاباضية كما ورد في ترجمته في كتاب «طبقات الزيدية» لمسلم بن محمد اللحجي فقد ذكر أنه هو الذي أخرج أهل شظب عن مذهب الاباضية حتى رجعوا زيدية هادوية».

وانتشرت الاباضية في حضرموت أيضاً، واستمرت الى المئة السادسة، ثم تلاشت ويقال: إنه ما يزال في حضرموت بقية يسيرة تدين بهذا المذهب.

وهكذا نجد أن هذه المذاهب والعقائد هي التي فرقت أهل اليمن ـ كما فرقت سائر المسلمين في ديارهم ـ الى شيع وطوائف، وأنها سبب بلائهم ومحنتهم وذلهم، وأن النكبات التي حلت بهم، وتوالت عليهم، فقتل بعضهم بعضا للعصبية المقيتة إنما جاءت من قبل النوازع المذهبية والعقائد السياسية.

وليس لهذه المحنة من زوال سوى نبذ التقليد والرجوع الى العمل بكتاب الله وما صح من كلام رسول الله ﷺ فهما حبل الله الذي حثنا القرآن الكريم على الاعتصام به في قوله تعالى: ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخواناً وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون**﴾ آل عمران ١٠٣.

﴿**ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير. ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا ربنا إنك أنت العزيز الحكيم**﴾ الممتحنة ٤ـ٥ وآخر دعوانا أن الحمدُ لله رب العالمين.

هوامش وتعليقات:

(١) هذا حديث، ونصه: «العلماء ورثة الأنبياء» رواه أحمد والأربعة وآخرون عن أبي الدرداء مرفوعاً بزيادة إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلمَ.

(٢) ذكرت أفراداً قلائل من هؤلاء في هذا البحث على سبيل المثال عند ذكر قُرَاهم؛ ولم أذكر مصادرَ تراجمهمْ ولا مصادر من ذكرتهم من العلماء المجتهدين عند الحديث عن «هِجر العلم» حتى لا أثقل هذا البحث بالهوامش، وقد ذكرتها في الكتاب.

(٣) المخلاف أكبر وحدة إقليمية في اليمن يتلوه العُزْلَة ثم المِعْشار فالمَسْنا.

(٤) لم تكن «هِجَر العلم» خاصة بنجد اليمن فحسب بل توجد حيث يوجد المذهب الزيدي في اليمن، ففي المخلاف السليماني من تهامة «هِجْرَة ضَمَد» و «هِجْرة الدَّهْنا» و «هِجْرَة الشُقَيْري» لأن سكان هذه الهِجَر كانوا كلهم زيديةَ المذهب حتى عهد قريب.

وقد تحملُ بعضُ القرى اسمَ الهجرة. ولو لم يكن أهلُها زَيْديةً مثل «هِجْرة بني الحَدّاد» و «هجرة حمَيَر» من مخلاف نَقِذ وكلاهما من وُصَاب العالي، وأهله على مذهب الامام الشافعي.

وقد تَدعى بعضُ القرى «هِجْرة كذا» وهي ليست من مساكن العلماءِ لا في القديم ولا في الحديث مثل «هجرة زَبار» من وادي مَسْوَرَ خَوْلان الطيال (خَولان العالية) وقد دُعَيَت بالهجرة لأنه يسكنها النقباء آل (ابو حلِيْقَة) وهم في الأصل من بني جَبْر من خَوْلان، ثم هَجَرتهم خولان كلها، وصارت لهم، بعد أن سكنوا زَبار، الرئاسة عليهم في السلم وفي الحرب.

(٥) مثل «هِجْرَة شَوكان» على سبيل المثال، فشَوكان: قريةٌ كبيرة من بني خَيْشَنَة ثم من بني سحام إحدى بطون خَولان الطيال (خولان العالية) في مشارق صنعاء، ثم استحدث بجوارها قريةٌ صغيرة بناها أسلافُ شيخ الاسلام الامام محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠هـ فسميت «هِجْرَة شوكان» وكذلك «هِجْرة حَمِدَة» من عيال سرَيْح، و «هجرة عرَام» من مخلاف زُبَيْد وأعمال ذَمار، و «هِجْرة مَنْقذة» من مخلاف مَنْقَذَة وأعمال ذمار، و «هجرة عيرثُمان» من الشَاحِذيَة وأعمال الطويلة، وهي التي تُعرفُ اليوم بهجرة الشَاحذية. وقد تسمى «الهِجرة» باسم مؤسسها مثل هِجرة حَسَن سلْمَان من مخلاف وادي الحار وأعمال ذمار.

(٦) وللمدلول الاصطلاحي معانٍ أخرى، فالهَجَر في اللغة الحِمْيَرية القرية أو المدينة، والهَجَر: الغَلاق، وهو ما يفرض على الجاني من عقوبة لما صدر منه في حق غيره إما بالسَباب وإما بالهجوم على شخص، وإن حيل بينهما أو حصل الاعتداء أو بهما معا فيلزم على الجاني تهجير المجني عليه بتقديم ثور أو خروف بحسب حجم الخطأ الى باب بيته ارضاءاً له. وهذا من الأحكام العرفية، وكأنه سَمي غلاق لأنه يُغلق بابَ الخلاف.

(٧) يُسَمى هذا الاعلان «الظاهرة» ويتولى اعلان «الظاهرة» دوشان القبيلة، وهو الذي يقوم بنشر أخبارها في المناسبات كالأعراس والمآتم وغيرهما من المناسبات، فيصعد الى مكان مرتفع حتى يراه

الحاضرون جميعا، ثم يقول بأعلى صوته: «يا من سَمع الظاهرة»، ثم يذكر البلاغ المطلوب اعلانه.

(٨) الأسواق الأسبوعيةُ مُهَجَرة من القبائل المحيطة بها.

(٩) مثل القُضاة بني العكَام الساكنين في هجرة مَرْقَب في المراشي وفي هجرة رَجْوزَة في برط فإنهم مُهَجرون من بطون بكيل كلها، ومن بطون حاشد، ومن قبائل صَعدة: سَحَار وجماعة وهمدان وخَولان بن عَمْرو وغيرها. ويقال: إن حدود تهجيرهم يمتدُ من التُرْبَة الحَمْراء في أطراف الربع الخالي الى أطراف تهامة غربا، ومن حدود نَجْران شمالا الى البون جنوبا، وكلمتهم مسموعة في هذه القبائل كلها، وحكمهم نافذ فيها، وإذا حدث حربٌ بين قبيلتين فإنهم يدخلون بينهما فيتوقف القتال فورا، ولا يمسهم سوء، ولا ينالهم مكروه من أحد، كما انهم كانوا يتولون قيادة قبائلهم في غزواتهم، ويتصدرون للقتال بأنفسهم اذا كان العدو من غير القبائل التي هجرتهم، وكان لهم صولات وجولات ضد بعض الأئمة المتأخرين، ويأتي في الدرجة الثانية بعدهم القضاة آلَ العنسي أهلَ برط وهم يرجعون في الأصول القديمة الى مخلاف عنس ذمار.

وقد تهجَر بعضُ الأسر المشهورة، ولو لم تكن من أهل العلم مثل آل الأحمر مشايخ قبيلة حاشد فإنهم مهجرون من رؤساء بطون حاشد كلها، ومن بعض بطون بكيل، وكذلك آل حُبيش نقبا سُفيان فإنهم مُهجرون من بطون بكيل، ومن بعض قبائل حاشد.

(١٠) داعيين: ندعوكم لتحكموا فيما صدر من صاحبكم من خطأ.

(١١) واصلين: قامدين، وفيها معنى التوعد والتهديد إذا لم ينصفوا.

(١٢) الخطاط: بقاء الجنود في بيوت الأهالي وايواؤهم والانفاق عليهم مدة يحددها الحاكم، ولا يرتفعوا من عندهم الا بعد أن يتحقق الغرض الذي أرسلوا من أجله، وبعد أن يُدفع للجنود أجورَهم عن البقاء عن كل يوم مقدارا معلوما من المال.

(١٣) الأولة: السابقة.

(١٤) لا نعرف شيئاً عن حياة القاضي علي العنسي، ولا عن تاريخ وجوده، ولكنه من أعلام المئة الحادية عشرة للهجرة.

(١٥) حُرَمهم: جمع حُرْمَة وهي الأماكن التي يقصدها آل العنسي، ويذهبون إليها.

(١٦) هجرة الرَضمة: في الشمال الغربي من سوق العنان في جبل بَرَط، وهجرة السَوادة: في غرب السُوق ايضاً.

(١٧) النُكت: جمع نُكتَة، وهي في اللغة النقطة السوداء في الأبيض، أو البيضاء في الأسود، والمراد بها هنا: الأخطاء السيئة.

(١٨) مربوع: أي أربعة أضعاف، والمعنى أنه يحكم على من يرتكب جُرما بأربعة أضعاف العقوبة المستحقة عليه فيما لو ارتكب الجُرم في غير الهجَر.

(١٩) العقائر: جمع عقِيرة، وهي ما يلزم الجاني في حق غيره أن يقدمه من الجمَال أو البقر أو الغنم ليُذبَح أمام باب المَجْني عليه ليصفحَ عنه، ويكون مقدارُ ما يُذبحُ بمقدار الجناية أو الخطأ، وبمقدار المَرتبة الاجتماعية للمُعْتَدي والمُعْتَدى عليه.

(٢٠) الكِسا: جمع كُسوة وهي الثياب الجديدة التي يلزم الجاني تقديمها للمجني عليه.

(٢١) يُنَقيهم: من النَقاء، وهو إزالة الخطأ عن الجاني.

(٢٢) هدّ: أقدم على الاعتداء، وهي من التهديد.

(٢٣) سلّ جَنْبيتَه: استل خَنْجَره من غِمده بقصد الاعتداء بالطعن، وقَلّب البندق: حَوّل المُعْتدي وضع البُندقية الى حال استعدادٍ لإطلاق النار منها على المُعْتَدى عليه.

(٢٤) كسر الشريعة: رفض قبول حكم الشرع.

(٢٥) آرث وماروث: وارث وموروث.

(٢٦) رفيق جنب: هو الذي يطلب الحِماية من غيره في الطريق لتأمينه من احتمال وقوع عدوان عليه من شخص آخر يتربصُ به للأخذ بثأره منه، وزاد البطن، وهو الذي يأكل عند شخص يكنّ له عداوةً شديدةً لثأر عنده ويَبْحث عنه للانتقام منه فإذا فوجيء به في منزله وأكل من طعامه فإنه آمن من شرّه لمدة ثمانية أيام، ويقال لهذا الحال مُتْعَة أي أنه يتمتع بحماية خصمه للمدة المذكورة، وإذا لم يتيسر له الأكل عنده ولكنه شرب فإنه يتمتع بالحماية ليوم واحد، وكذلك إذا وجد عَدُوّه وجاء من خلفه وسلّم عليه فردّ عليه التحية بمثلها أو أحسن منها قبل أن يعرف أنه عدوه فإنه يتمتع بحماية ليوم واحد. والمعنى أنه لا يمنع من قبول حكم آل القاضي على أي شخص ولو كان ممن تنطبق عليه هذه الصفات كلها أو بعضها.

(٢٧) الحِجَج: جمع حِجّة بكسر الحاء، وهي الخطأ أو الذنب.

(٢٨) المَهْمي: الخفي، والمتهم: الشخص الذي لم يثبت عليه أي خطأ.

(٢٩) ولا يُنَقيهم الا نَقا: أي لا يمحو عنهم الخطأ، ويزيل عنهم وَصْمَة العار الاّ رجل طاهر الذيل، وهو ما يعبر عنه بأنه أبيض الوجه.

(٣٠) المُبْطِل: الممتنع من قبول الحق على نفسه.

(٣١) يَتضع: يَخضع.

(٣٢) عوائدها: عاداتها.

(٣٣) مثار: الإثارة.

(٣٤) الجيْرة: الجُوار.

(٣٥) تجورهم: استجار بهم: أو رغب في جوارهم.

(٣٦) يعيبهم: من العيب وهو الغدر.

(٣٧) خشر: أي أن التعهد عام على جميع الضمنا.

(٣٨) فسل: تخلى عما التزم وتعهد به.

(٣٩) ولا نقاضمين ينقي ضمين: أي إن الضمين المعتبر لا يستطيع أن يبرىء ضمينا آخر مما لحقه من وصمة العار.

(٤٠) الأبيض: يكنى به عن الشخص الذي لا يخيب في أداء ما التزم به.

(٤١) هجار: جمع هجرة.

(٤٢) الأخماس: هي أخماس (ذو محمد) وهم خميس ذو زيد بن سُوَيدان بن محمد بن غيلان، وخميس ذو موسى بن سويدان، ثم آل أحمد بن سويدان، وهم ثلاثة أخماس خميس آل أحمد بن كول بن أحمد بن سويدان، وخميس آل صلاح بن كول، وخميس آل دكينة بن كول.

(٤٣) المراني: نسبة الى قرية مرانة وهي في المراشي تحت جبل تان.

(٤٤) القفا: ظاهر الورقة.

(٤٥) كانت أخماس «ذو محمد» تتناوب على حكم السوق والطرقات المؤدية اليه فكل خميس من أخماسها يتولى شؤون السوق وحفظ الأمن فيه لمدة شهر، ويسمى «مولى الشهر».

(٤٦) المحلف هم ذو زيد وذو موسى: فقد تحالفا على بقية الأخماس الثلاثة.

(٤٧) تواثرا: وضعوا أساس إتفاق بينهم، والكلمة من وثرأي‌وضع أساس البناء الذي يقال له الوثر.

(٤٨) ثري وثريا: كناية عن مدة حياة البشر على وجه الأرض.

(٤٩) حد هجرتهم: أي حددوها.

(٥٠) السرعة: هجرة في برط.

(٥١) العروة: ما يقدم لأهل العُرس من أقربائهم أو أصهارهم من غنم وحَبّ وسَمن حينما يحضرون للمشاركة في هذه المناسبة.

(٥٢) المثار: أسباب الاثارة للخلاف.

(٥٣) العمْدة: الفعل العمد.

(٥٤) الخاطية: فعل الخطأ، والمعنى أن عقوبة العمد أربعة أضعاف العقوبة التي يحكم بها في غير

الهجرة، وأما فعل الخطأ فالعقوبة فيه بمثلها.

(٥٥) لم أتمكن من قراءة ما في الفراغ في الأصل فأبقيته خالياً.

(٥٦) لم يظهر ما في الفراغ في الأصل فأبقيته خالياً.

(٥٧) يعوره: يلحق الضرر بأهله.

(٥٨) أينما زال: أين ما ذهب.

(٥٩) صوان: اسم فاعل من صان يصونه إذا وقاه وحفظه من فسخ القاعدة.

(٦٠) الجار: من يعيش في جوار القبائل.

(٦١) منتهاه: مرجعه.

(٦٢) المام: اختصار الامام.

(٦٣) لم أتمكن من قراءة ما في الفراغ في الأصل فأبقيتها خالية.

(٦٤) لآل الأكوع قواعد تهجير كثيرة من قبائل مُرهبة وغيرها، ولكنها ضاعت بعد خروج أكثرهم من هجرتهم (هجرة الملاحة) في مرهبة في فترات متقاربة ومتباعدة، وتفرقهم في معظم مدن اليمن، وقد بقيت بقية من قواعد التهجير عند بعض آل الأكوع الساكنين في مرهبة، وبقية عند بعض آل الأكوع الساكنين في جبل السوق من آنس، وبعد الإلحاح بمطالبتهم حصلت على وثيقتين أحداهما المذكورة هنا أمدني بها الأخ المقدم محمد علي عبدالله الأكوع، والأخرى لم أتمكن من قراءتها فلم أثبتها، وقد قدمها لي الأخ عبدالله بن حسين الأكوع الرهبي.

(٦٥) سوايحهم: جمع ساحة وهي مَجْمَع القبيلة.

(٦٦) العدال: تقديم ضمان، وغالباً ما يكون سلاحاً ليبرهن المقدم له على قبوله التحكيم ورضاه به.

(٦٧) ترزية: ضمان وعدال.

(٦٨) القراش: الدواب من خيل وبغال وحمير.

(٦٩) الفراغ الموجود هنا لم نتمكن من قراءة الكلمة الموجودة فيه في الأصل.

(٧٠) هو الامام الناصر الحسن بن علي بن داود. دعا الى نفسه بالامامة من هَجَر الأهنوم سنة ٩٨٤، وجرت بينه وبين القوات العثمانية حروب انتهت بأن سلّم نفسه لسنان باشا في نصف رمضان سنة ٩٩٣ فنفاه مع بعض أعوانه الى تركيا وتوفي هنالك سنة ١٠٢٤ و قيل سنة ١٠٢٥.

(٧١) بني يَعْمُر: بلدة عامرة في ناحية أفلح اليمن بالقرب من أفلح الشام من قضاء حجور وأعمال حجة.

(٧٢) الخط: البلاغ أو المرسوم.

(٧٣) أي أن هذا البلاغ أو التهجير هو تأكيد لما في أيديهم من بلاغات سابقة صادرة عمن قبله من الأئمة بتهجير «بني يَعْمُر».

(٧٤) الواجبات هنا: هي الزكاة بأنواعها.

(٧٥) مواضعها: مصارفها الشرعية الواردة في القرآن الكريم.

(٧٦) المَعار: جمع مَعَرَّة.

(٧٧) أخبرني القاضي العلامة عبدالله بن عبدالوهاب الشماحي أن القبائل المجاورة لظفير حَجّة كانت تدفع الزكاة الى والده القاضي عبدالوهاب حينما سكن الظفير لنشر العلم في تلك الهجرة. وكان طلبة العلم يقصدونه الى حيث يوجد، وكان يصرف من الزكاة على نفسه وعلى طلبة العلم الوافدين اليه، وما فاض عن حاجته وحاجتهم يصرفه على مصارف الزكاة الشرعية حتى تعين الامام أحمد بن الامام يحيى والياً على حجة سنة ١٣٣٩هـ فكان يأمر باعتقال من يسلم الزكاة الى القاضي عبد الوهاب الشماحي.

(٧٨) التَلم: الشَق فإذا كان في الجريب مثلا مئة تلم فإن مجموع التلم العاشر عشرة أتلام، وعلى من يعطى له التلم العاشر أن يحصد زرعها لنفسه إن كان قادراً.

(٧٩) هجرة دَبَر: قرية خربة معروفة المكان في وادي الفروات من سنحان جنوب صنعاء على مسافة نيف وعشرين كيلو مترا منها، ولم يبق منها غير أطلالها ومسجدها، ويوجد في الجهة الشرقية منه بعض القبور، منها قبر الامام الدَبَري رحمه الله.

(٨٠) الاسم الصحيح له اسحاق بن ابراهيم بن عباد الدبري كما تقدم بيان ذلك.

(٨١) النسبة الصحيحة الى مذهب الامام الهادي يحيى بن الحسين هي المذهب الهادوي، ولكنه يطلق عليه المذهب الزيدي تجوزا لعلاقة قوية بينهما؛ فالهادوية تقول بقول الامام زيد بن علي في تفضيل علي بن أبي طالب رضي الله عنه على سائر أصحاب رسول الله ﷺ الا أن الامام زيداً كان يُجَوِّز إمامةَ المفضول، ولذلك فإنه تولى الخليفتين أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، وسار على سننه علماء الزيدية الأولى، بينما علماء الزيدية المتأخرون لا يقولون بامامة المفضول، لذلك فقد «لقب كثير» منهم بالرافضة أو الجارودية لأنّ هؤلاء تناولوا الخلفاء الراشدين بالسبّ مع أن الامام الهادي يحيى ابن الحسين أمر بجلد من يسب الشيخين أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كما روى ذلك القاضي أحمد بن سعيد الرَّيعاني قاضي الامام المنصور عبدالله بن حمزة، حكى هذا العلامة المؤرخ الكبير يحيى بن الحسين ابن الامام القاسم في كتابه (المستطاب) قال: «وقد حكاه ابن الوزير في حاشية (الهداية)». مجموع بلدان اليمن وقبائلها ٣٧٦/١. كذلك فإن علماء الهادوية يرون رأي الامام زيد في وجوب الخروج على أئمة الجور وراء امام أعلن الجهاد، فقد خرج الامام زيد بن علي بن الحسين ابن علي بن أبي طالب على هشام بن عبدالملك فأستشهد سنة ١٢١هـ ثم خرج من بعده ابنه يحيى ابن زيد فأستشهد كذلك سنة ١٢٥هـ.

(٨٢) هذا هو أهم شرط يجب توفره في الامام وهناك شروط أخرى مذكورة في باب السير من كتب فقه الزيدية وسيأتي ذكرها قريبا.

(٨٣) من شروط صحة صلاة الجمعة عند الهادوية وجود امام شرعي فإذا لم يكن موجوداً فلا يلزم اقامتها وحضورها.

(٨٤) كان سكان صنعاء آنذاك خليطاً من أهل السنة والشافعية والزيدية.

(٨٥) شروط الامامة أربعة عشر شرطاً: سبعة خلقية وهي أن يكون عاقلاً بالغاً ذكراً حراً، وأن يكون علوياً فاطمياً، سليم الحواس وسليم الأطراف. وسبعة اكتسابية وهي أن يكون عالماً مجتهداً عدلاً سخياً بوضع الحقوق في مواضعها مدبراً اكثر رأيه الاصابة مقداماً حيثُ تجوز السلامة، لم يتقدمه مُجاب.

(٨٦) دعا الى نفسه بالامامة سنة ١٢٩٥ وكانت ولادته سنة ١٢٤٥ ووفاته سنة ١٣٠٧.

(٨٧) مولده بذمار، وهاجر الى الامام المذكور في ذي الحجة سنة ١٢٩٧، وقد توفى في وادعة في شوال سنة ١٣٠١.

(٨٨) كانت في الأصل مكتوبة بالصاد الصدور.

(٨٩) لم يتمكن من قراءة الكلمات الساقطة هنا في الأصل لتآكلها فأبقينا محلها خاليا.

(٩٠) العجم: عساكر الدولة العثمانية.

(٩١) المراد باليمن هنا جنوبه، والشام شماله.

(٩٢) كانت في الأصل: وأعلموا أن الله سميع عليم.

(٩٣) أمدني بهذه الوثيقة الأخ القاضي حميد بن مطهر بن عبدالله العنسي حفيد القاضي عبدالله العنسي الذي كانت هذه الوثيقة موجهة إليه.

(٩٤) الظاهرة: البلاغ الذي يعلن في الأسواق، وقد تقدم شرحه.

(٩٥) خمر: بلدة مشهورة في بني صُرَيْم من حاشد، وهي مُهَجَّرة من حاشد.

(٩٦) هذا التاريخ هو تاريخ تولي هذا الامام للامامة.

(٩٧) روى المؤرخ أحمد بن محمد الشَرَفي في كتابه «اللآلىء المضيئة» نقلا عن السيد صلاح بن الجلال فقال: «وكانت صنعاء وأعمالها كالخرقة الحمراء بين الأحذي، لها في كل سنة أو شهر سلطانٌ غالب حتى ضعف أهلها، ثم انتجعوا الى كل صقع وتوالى عليها الخراب.

(٩٨) المنازل: جمع منزلة، وهي غرفة ملحقة بأحد المساجد لاقامة طالب العلم بها.

(٩٩) منها جعله الأرض التي يمتد نفوذ حكمه اليها خراجية، وله رسالة أسماها «ارشاد السامع الى جواز أخذ مال الشوافع»

(١٠٠) البدر الطالع ٤٨١/١.

(١٠١) توفى سنة ١٣٠٧هـ.

(١٠٢) أئمة اليمن بالقرن الرابع عشر ص ١٨.

(١٠٣) أئمة اليمن بالقرن الرابع عشر ص ٧١،٧٧.

(١٠٤) توفى سنة ١٣٤١هـ.

(١٠٥) للامام المنصور محمد بن يحيى حميد الدين المتوفي سنة ١٣٢٢ سجلّ مشهور في تدمير ونسف بيوت من كان يتعاون مع حكومة الدولة العثمانية في اليمن. وكان إذا ما عوتب على نسف البيوت بأن فيها أطفالاً ونساءً أجاب: بأن الصغار في الجنة والكبار في النار، كما أخبرني العلامة الزاهد حمود بن عباس المؤيد يروي ذلك عن والده الذي كان أحد من نصح هذا الامام بعدم خراب البيوت.

(١٠٦) وطلعوا البيت من عرضه: أي تسلقوا البيت من أحد جوانبه الخارجية.

(١٠٧) المراد بالجهة: جهة وادي السر من بني حِشَيْش.

(١٠٨) الكفالات: جمع كفالة، وهي التعهد بالحماية.

(١٠٩) العقّال: جمع عاقل، وهو زعيم القرية.

(١١٠) ومن هذه القرى قرية ذي اشرق في وادي نخلان شمال الجند بنحو عشرين كيلو مترا تقديراً، فقد ذهب اليها عددٌ من علماء الشافعية من زبيد وغيرها الا أنهم سرعان ما اختلفوا مع فقهاء ذي اشرق لأن هؤلاء شافعية الفروع حنابلة الأصول لا يتأولون المتشابه بينما كان علماء زبيد وفقاؤها شافعية الفروع أشعرية الأصول. ثم تحول علماء الشافعية في اليمن الى أشعرية الأصول كما سيأتي بيان ذلك.

(١١١) اشتهر أمره سنة ٥٣١ وقد بايعه أصحابه بيعتين الأولى سنة ٥٣٨، ولم يكتب له النجاح فيها، ثم بايعوه مرة أخرى سنة ٥٤٦، وللمزيد من معرفة أحواله. يراجع الفصل الخاص الذي كتبه عنه من ص ٢٢٩ـ٢٣٧ وكذلك قرة العيون للدبيع من ص ٣٥٩ـ٣٧٣ وكذلك طرازاعلام الزمن للخزرجي.

(١١٢) ص ٢٣٦ وبلوغ المرام ١٧، وبهجة الزمن ٧١.

(١١٣) الذنبتين: قرية عامرة وتقع في الغرب الشمالي من الجند وكانت من معاقل العلم وذي عراكض: قرية عامرة وتقع بالقرب من الذنبتين.

(١١٤) ستأتي ترجمته.

(١١٥) ثغر عدن ١٢٧/٢ مرآة الجنان ٣٩٠/٣ في حوادث سنة ٥٦٩ طراز أعلام الزمن، العسجد المسبوك، قرة العيون ٣٥٩ـ٣٧٣.

(١١٦) المخلافة: بلدة خربة كانت بجوار الشغادرة في الجنوب الغربي من حجة.

(١١٧) التفكير بالإلزام هو أن تلزم غيرك على ما تقول به مالا يقول به، كما في تاريخ آل الوزير.

(١١٨) صفة بلاد اليمن ٨٠/١، ٨١.

(١١٩) السلوك، طراز أعلام الزمن، العقود اللؤلؤية ١١٩/١، بغية الوعاة ٦٠٤/١.

(١٢٠) حققه الدكتور أحمد بكير، ونشره في مطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل سنة ١٩٦٤.

(١٢١) نشره الأستاذ فؤاد سيد سنة ١٣٧٧ (١٩٥٧) بتحقيقه وتعليقه.

(١٢٢) لقب بالغيثي نسبة الى الشيخ أبي الغيث بن جميل المتوفى سنة ٦٥١ في بيت عطا من وادي سُرْدُد في تهامة، وكان من كبار رجال الصوفية ومن سلك طريقه من مريديه فانه يضيف الى لقبه لقب الغيثي انتساباً اليه في الطريقة.

(١٢٣) احتوى هذا الكتاب على ما يقرب من خمسين وأربع مئة هجرة ومعقل علم، ويقدر أن يصدر في خمس مجلدات وربما أكثر من ذلك.

(١٢٤) توفى سنة ٣٠٣هـ.

(١٢٥) توفى سنة ٣٠٢هـ.

(١٢٦) انتشر هذا المذهبُ أكثر ما انتشر في عهد الامام احمد بن سليمان المتوفى سنة ٥٦٦، وفي عهد الامام عبدالله بن حمزة المتوفى سنة ٦١٤، وفي عصر الامام صلاح الدين محمد بن علي المتوفى سنة ٩٦٥، وفي عهد الامام المتوكل اسماعيل بن القاسم المتوفى سنة ١٠٨٧.

(١٢٧) ص ٨٨.

(١٢٨) ص (٤).

(١٢٩) طبعات فقهاء اليمن ١٧٩.

(١٣٠) يقصد باليمنِ هنا اليمن الأسفل، وهذا معروف في اليمن فهم يقولون: فلان سافر الى اليمن، ويعنون به اليمن الأسفل الذي يبدأ من جبل سمارة، وهو بداية مخلاف جَعْفر.

(١٣٢) ج م/ ٨٢.

(١٣١) ج ٨٢/٢.

(١٣٢) المذهب الاباضي منتشر في عُمان، وهو المذهب الرسمي لسلطنتها، ويوجد له اتباع في الجزائر وليبيا.

مراجع البحث:

أئمة اليمن في القرن الرابع عشر	محمد بن محمد زبارة المتوفى سنة ١٣٨٠.
إنباء الزمن في تاريخ اليمن	يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد المتوفى سنة ١١٠٠.
البدر الطالع لمحاسن من بعد القرن السابع	شيخ الاسلام محمد بن علي الشوكاني المتوفي ١٢٥٠.
بلوغ المرام في شرح مسك الختام في من تولى ملك اليمن من ملك وامام	حسين بن أحمد العرشي المتوفى سنة ١٣٢٩ تحقيق وتعليق الآب انستاس الكرملي.
بهجة الزمن في تاريخ اليمن	عبد الباقي بن عبدالمجيد اليماني المتوفى سنة ٧٤٣ تحقيق مصطفى حجازي.
تاريخ آل الوزير المسمى «الفضائل»	أحمد بن عبدالله الوزير المتوفى سنة ٩٨٥.
تاريخ ثغر عدن	عبدالله الطيب بن عبدالله بن أحمد بامخرمة بتحقيق المستشرق السويدي أوسكار لوفغرين طبع بمطبعة بريل سنة ١٩٣٦.
تاريخ صنعاء	أحمد بن عبدالله الرازي المتوفى سنة ٥٠٠ تقريباً تحقيق وتعليق الدكتور حسين عبدالله العمري والدكتور سهيل زكار.
تاريخ اليمن «المسمى» المفيد في أخبار صنعاء وزبيد	تحقيق وتعليق القاضي محمد بن علي الأكوع.
التقصار في جيد زمن علامة الأقاليم والأمصار	محمد بن حسن الشجني المتوفى سنة ١٢٨٦.
التمييز بين الاسلام والمطرفية الطغام	عبدالله بن زيد العنسي المتوفى سنة ٦٦٧.
رحلة ابن بطوطة	دار التراث بيروت.
السلوك في طبقات العلماء والملوك	محمد بن يوسف الجندي المتوفى سنة ٧٣٣ أو فيها.
صفة بلاد اليمن المسمى «تاريخ المستبصر»	يوسف بن يعقوب المعروف بابن المجاور المتوفى سنة ٦٩٠ تحقيق أوسكار لوفغرين.
طبقات الزيدية	مسلم بن محمد اللحجي المتوفى سنة ٥٣٠.
طبقات الزيدية الصغرى	يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد المتوفي

(المستطاب) — سنة ١١٠٠

طبقات فقهاء اليمن — لعمر بن علي بن سمرة تحقيق الاستاذ فؤاد سيد

طراز أعلام الزمن في ذكر علماء اليمن. — علي بن حسن الخزرجي المتوفى سنة ٨١٢.

العسجد المسبوك والجوهر المحكوك في طبقات العلماء والملوك — علي بن حسن الخزرجي المتوفى سنة ٨١٢.

العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية — علي بن حسن الخزرجي المتوفى سنة ٨١٢.

قرة العيون بأخبار اليمن الميمون — عبدالرحمن بن علي الديبع المتوفى سنة ٩٤٣ بتحقيق وتعليق القاضي محمد بن علي الأكوع الحوالي.

اللآلىء المضيئة الملتقطة من اللواحق الندية في أخبار أئمة الزيدية — أحمد بن محمد الشرفي المتوفى سنة ١٠٥٥.

مجموع بلدان اليمن وقبائلها — محمد بن أحمد الحجري المتوفي سنة ١٣٨٠. بتحقيق وتعليق اسماعيل بن علي الأكوع

مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان — عبدالله بن أسعد اليافعي المتوفى سنة ٨٦٨ مطبعة دائرة المعارف النظامية سنة ١٣٢٩ حيدر اباد الدكن

مطلع البدور ومجمع البحور — أحمد بن صالح بن أبي الرجال المتوفى سنة ١٠٩٢.

المسالك والممالك — عبدالله بن أحمد بن خرداذبة المتوفى سنة ٢٨٠.

مكنون السر في تحرير نحارير علماء السر — يحيى بن محمد المقرائي المتوفى سنة ٩٩٠.

المواهب السنية والفواكه الجنية من أغصان الشجرة المهدية المتوكلية — حسن بن عبدالرحمن الكوكباني المتوفى سنة ١٢٦٥.

نزهة النظر في تراجم علماء القرن الرابع عشر — محمد بن محمد زبارة اختصره عبدالله بن عبدالكريم الجرافي وأضاف اليه تراجم أخرى

نشوان بن سعيد الحميري والصراع الفكري والمذهبي والسياسي في عصره — اسماعيل بن علي الأكوع منشورات دار الكتاب الجديد ـ بيروت لبنان.

المجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية
مؤسسة آل البيت

العنوان البريدي: ص. ب (٩٥٠٣٦١) عمان ـ الأردن
العنوان البرقي: آل البيت ـ عمان
التلكس: 22363 Albait Jo. Amman - Jordan
الهاتف: ٨١٥٤٧١ ـ ٨١٥٤٧٤

منشورات

المجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية

رقم (١٠٠)

ربيع الأول ١٤٠٨هـ

تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨٧م

رقم الايداع
لدى مديرية المكتبات والوثائق الوطنية
(١٩٨٧/٤/١٧١)

